GEORG ROSEN

JUDEN UND PHÖNIZIER



Georg Rosen

Juden und Phönizier

Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora

Neu bearbeitet und erweitert von

Friedrich Rosen

und

D. Georg Bertram
o. Professor an der Universität Gießen



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1929

Inhalt.

Vorwort.

Während der letzten Jahre seines Lebens hatte mein Vater mit immer wachsendem Interesse sich der Lösung einer Frage zugewendet, die ihm wohl schon zur Zeit seines vierzehnjährigen Aufenthaltes in Palästina als preußischer Konsul in Jerusalem entgegengetreten war. Bei seinen archäologischen Studien im Heiligen Lande war ihm immer wieder das Mißverhältnis des um die Zeit Christi über den ganzen Erdkreis verbreiteten Judentums zu den beschränkten Gegebenheiten aufgefallen, die das kleine, wenig fruchtbare Heimatland der zwölf Stämme Israels zu bieten schien. Immer deutlicher erstand vor ihm das Problem, wie die Verbreitung des kleinen Völkchens über die vornehmsten Teile Europas, Afrikas und Asiens zu erklären sei. Er glaubte diese Erklärung in dem gleichzeitigen, ebenso wie die Ausdehnung des Judentums wenig beachteten Verschwinden der Phönizier mit ihren weit verzweigten Kolonien suchen zu müssen und gelangte schließlich zu der Annahme einer gegenseitigen Durchdringung dieser beiden Volkselemente. Indem er alles, was damals aus dem Altertum über die Verbreitung der Phönizier wie der Diaspora-Juden bekannt war, sammelte, sichtete und prüfte, gewann die Hypothese immer klarere und festere Formen. Er pflegte seine Ansicht damals in die Worte zu fassen: „Eine Hypothese dient dann der Wissenschaft, wenn sie vorhandene Schwierigkeiten löst, ohne gleichzeitig neue Schwierigkeiten von gleicher Bedeutung zu schaffen."

Gegen Ende der achtziger Jahre brachte er schließlich die Ergebnisse seiner Forschungen zu Papier und nahm dieses Manuskript, an dem er fortgesetzt arbeitete, 1890 mit auf eine Orientreise. Dieses für ihn so wertvolle Manuskript ist ihm im Frühjahr 1891 in Kairo auf unaufgeklärte Weise verlorengegangen. Aber durch diesen Verlust ließ sich mein Vater nicht entmutigen und begann, in die Heimat zurückgekehrt, mit unermüdlichem Fleiß eine neue Niederschrift. Von dieser hatte er nur wenige Seiten vollendet, als ihm in seinem einundsiebzigsten Lebensjahr der plötzliche Tod die Feder aus der Hand nahm.

Ich befand mich damals in Teheran und konnte erst nach Jahr und Tag einen Urlaub nach der Heimat antreten. Dort suchte ich alles, was an Aufzeichnungen und sonstiger Materialsammlung vorhanden war, zusammen, um womöglich alles Verlorengegangene zu rekonstruieren. Dieser Versuch ist mir nicht geglückt. Ich konnte mich in den zumeist nur dem Autor in ihrem Zusammenhang und ihrer Bedeutung verständlichen Notizen schwer zurechtfinden und mußte bald feststellen, daß es mir zu einer solchen Arbeit an den nötigen Vorkenntnissen fehlte. Es blieb mir nichts anderes übrig, als auf einem weiten und mühevollen Umwege, indem ich zunächst alle mir erreichbaren, mit dem Gegenstande zusammenhängenden Werke studierte, dem Ziele näher zu kommen. Aber auch dies erwies sich als äußerst schwierig an Orten wie Teheran oder Bagdad, wo es keine Bibliotheken in unserem Sinne gab und wo auch an eine Aussprache mit Fachgelehrten nicht zu denken war.

Aber schließlich war ich doch in mehr als einem Jahrzehnt dahin gelangt, mir ein eigenes Bild über den Gegenstand zu machen. Vor allem hatte ich das, was an Erwähnungen phönizischer und jüdischer Siedlungen zu finden war, zusammengetragen und auf Grund der mir vorschwebenden Hypothese zusammengefügt. Ich konnte trotz des Bewußtseins meiner Unzulänglichkeit eines Tages das wieder herzustellen versuchen, was meinem Vater im engen Kreis seines Lebens zu erreichen nicht beschieden war. Meine erste Niederschrift erfolgte in der unfreiwilligen Muße, die mir ein dienstlicher Aufenthalt in Bagdad im Jahre 1898 auferlegte. Als Konsul des Reichs in Jerusalem, wo sich jeder Gebildete unwillkürlich mit biblischer Archäologie beschäftigte, fand ich die Möglichkeit, meine Niederschrift vielfach zu ergänzen und zu verbessern.

Meine Arbeit war so zu einem gewissen vorläufigen Abschluß gediehen, als ich Ende 1900 als Vortragender Rat in die Politische Abteilung des Auswärtigen Amtes nach Berlin berufen wurde. Hier hätten mir alle wissenschaftlichen Hilfsmittel der Reichshauptstadt zur Verfügung gestanden, und ich lernte auch hervorragende Autoritäten auf dem Gebiete der Fragen kennen, die mich vordem beschäftigt hatten. Darunter auch Adolf Harnack, der die Güte hatte, meinen Ausführungen ein freundliches Gehör zu schenken. Er interessierte sich in hohem Grade für die von mir untersuchte Frage, vielleicht auch, weil er damals gerade mit seinem 1902 erschienenen Werke: „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei

Jahrhunderten" beschäftigt war. Aber meine Tätigkeit auf meinem damaligen Posten schloß natürlich für mich jede Beschäftigung mit Gegenständen aus, die außerhalb des Rahmens der auswärtigen Politik lagen. Auch konzentrierte sich mein ganzes Denken so vollständig auf meine neue, im höchsten Grade interessante Arbeit, daß ich alles Nichtpolitische aus dem Kreise meiner Gedanken verbannte. Meine Ernennung zum Gesandten in Tanger 1905 brachte hierin keine Aenderung, denn die für uns zu so ausschlaggebender Wichtigkeit herangewachsene Marokkopolitik nahm mein ganzes Denken und Handeln während weiterer fünf Jahre in Anspruch.

Meine nächsten Posten als Gesandter in Bukarest 1910 und Lissabon 1912—16 sowie auch besonders im Haag 1916—21 schlossen ebenfalls jede Beschäftigung mit der Lösung wissenschaftlicher Probleme völlig aus. Erst nachdem ich Ende Oktober 1921 endgültig aus dem Amte ausgeschieden war, trat Exzellenz von Harnack wieder an mich heran und ermunterte mich, meine seit zwanzig Jahren liegen gebliebene Arbeit wieder aufzunehmen. Aber ich fühlte mich nun weniger als zuvor in der Lage, das Werk zu Ende zu führen, denn inzwischen hatte die Erforschung der alten Geschichte des Orients so ungeahnte Fortschritte gemacht, daß Werke, die noch vor zwanzig Jahren als maßgebend galten, als überholt und teilweise geradezu als veraltet angesehen werden mußten.

Ein Ausweg bot sich mir durch die Gewinnung eines jüngeren Mitarbeiters, dessen bisherige Studien und dessen Fähigkeiten einer solchen Aufgabe gewachsen schienen. Ich fand ihn in der Person des Professors der Theologie D. *Georg Bertram* in Gießen, der trotz anfänglicher Skepsis seine Kenntnisse und seine Arbeitskraft in den Dienst der Sache zu stellen gewillt war. Professor Bertram hat, wie der Leser sich überzeugen wird, die vielen in Frage kommenden Wissensgebiete durchforscht und ist dabei weit über sein eigentliches Spezialfach, die Septuagintaforschung, hinausgegangen. Er hat dabei alles, was von meinem Vater und mir zum Teil nur als Mutmaßung aufgeführt war, nachgeprüft und vielfach durch Tatsachen bestätigt gefunden. Es war hierbei unvermeidlich, daß die Darstellung einzelner Gegenstände einen breiteren Raum einnahm. Ich habe hierin keinen Fehler erblickt, denn selbst in seiner jetzigen, durch Professor Bertram auf die Höhe des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft gebrachten Form will das Buch nicht mehr sein als ein erster Entwurf, dessen Ausbau die Arbeit einer ganzen Reihe von Gelehrten erfordern wird.

Der ursprüngliche Versuch, die Urheberschaft der beiden Verfasser kenntlich zu machen, mußte im Interesse der Sache aufgegeben werden. Um so mehr halte ich es für meine mir sehr angenehme Pflicht, dem Leser gegenüber zu erklären, daß neben einigen Exkursen der größte Teil der wertvollen Anmerkungen aus der Feder meines Herrn Mitarbeiters stammt und daß vieles von dem, was in meinem ursprünglichen Manuskript stand, von ihm in seine jetzige Form und damit in Zusammenhang mit anderen Forschungsergebnissen gebracht worden ist. Nur der Anfang des ersten Kapitels und der Schluß sind in ihrer ursprünglichen Form beibehalten worden. Dagegen ist Kapitel II, unter Verwendung der von meinem Vater und von mir gesammelten Belegstellen für die Verbreitung des Judentums sowie der Phönizier aus der römischen und griechischen Literatur und aus den Literaturen des Orients, fast völlig neu geschrieben worden. Die Leistung Professor Bertrams in ihrem ganzen Wert abzuschätzen, kann ich getrost der Prüfung der Fachgelehrten überlassen.

Wenn auch eine solche Prüfung vielfach Lücken und Mängel entdecken wird, so möchte ich dennoch hoffen, daß dem Ganzen, als einem ernsten Versuch, ein interessantes und wichtiges Problem der Weltgeschichte von einem neuen Gesichtspunkt aus zu betrachten und seiner Lösung näher zu führen, die Anerkennung nicht versagt wird. Wieweit diese geschichtliche Bedeutung führen kann, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Ich möchte mich hier nur auf den Hinweis darauf beschränken, daß die von mir angenommene Verquickung des Judentums mit den Phöniziern u. a. zu der erstaunlichen Ausbreitung des Christentums über die ganze Welt wesentlich beigetragen haben muß und ohne das Vorhandensein zahlloser judäo-phönizischer Gemeinden kaum zu erklären wäre. Die Betonung der religionsgeschichtlichen Seite der Arbeit hatte nicht in dem ursprünglichen Plane gelegen, der durch meines Vaters und meine Einstellung auf das Geographisch-Historische bestimmt war. So lautet denn auch der ursprünglich gewählte Titel: „Ein Beitrag zur Erklärung der jüdischen Diaspora."

Zum Schluß bleibt mir noch die angenehme Aufgabe, des Förderers dieser Arbeit, Sr. Exzellenz *von Harnack* in aufrichtiger Dankbarkeit zu gedenken, ebenso wie meines langjährigen Freundes, des Geheimen Regierungsrats Professor D. Dr. *Enno Littmann* in Tübingen, der sich freundlichst erboten hat, die Korrekturen des Buches zu lesen.

Berlin, Oktober 1929. *Fr. Rosen.*

Einleitung.

Während der Diadochenzeit treten neben den Hauptereignissen zwei weniger beachtete und doch hochbedeutsame Tatsachen in Erscheinung, nämlich erstens das *Verschwinden der Phönizier* vom Schauplatz der Weltgeschichte und zweitens die ungeheure *Vermehrung und Ausbreitung des Volkes der Juden.* Das eine so gut wie das andere Ereignis findet uns geschichtlich völlig unvorbereitet. Was die *Phönizier* betrifft, so hatten sie allerdings ihre frühere Unabhängigkeit schon längst verloren, jedoch hatte ihr Verhältnis zu Aegypten und den Großkönigen Mittelasiens — Assyrern, Medern und Persern — ihrer selbständigen Entwicklung und Machtentfaltung nur geringen Abbruch getan, wie die Möglichkeit ihrer heldenmütigen Verteidigung der Stadt Tyrus gegen die siegreichen Mazedonier dies genügend beweist. Mögen nun aus den bei jenem Anlaß geführten Kämpfen die Besiegten an Blut und Habe noch so schwer geschädigt hervorgegangen sein, so gewinnt man doch aus der Geschichtserzählung keineswegs die Ansicht, daß es sich um die Vernichtung des seine alten Sitze verteidigenden Volkes gehandelt habe [1].

Betrachten wir dagegen die *Juden*, so können wir aus ihrer überlieferten Geschichte und aus den geographischen Verhältnissen ihres Landes nur eine dürftige Ansicht von ihrer Volkszahl gewinnen. Nachdem von der davidischen Monarchie das Zehnstämmereich sich losgerissen und selbständig gemacht hatte, blieb dem Reiche Juda nur der Süden des palästinischen Gebirgslandes, ein Gebiet, dessen Ausdehnung von Norden nach Süden etwa 80 km, von Osten nach Westen etwa 50 km beträgt [2], wovon aber noch im Osten die sogenannte Wüste Juda, ein zu jeder Zeit wegen seiner Unfruchtbarkeit und Dürre so gut wie unbewohnbarer Landstrich, abzurechnen ist, so daß das eigentlich bewohnbare Land — ein rauhes, quellenarmes, jedoch sonst nicht unfruchtbares Gebirge — nicht auf viel mehr als die Hälfte geschätzt werden kann. Dabei lassen Nachrichten

von häufigen Kriegen nach außen und Unruhen im Innern, das Fehlen von größeren Städten, welche neben der Hauptstadt dem Handel und der Industrie hätten zu Stützpunkten dienen können, den Gedanken an eine rasche, natürliche Vermehrung der Bevölkerung weder vor noch nach dem Exil aufkommen. Dies zeigt sich auch in der außerordentlichen Kleinheit und Dürftigkeit altisraelitischer Städte. Monumentale Bauten, wie sie neuerdings bei Sellins Ausgrabungen der alten Hauptstadt des Zehnstämmereiches, Sichem [3], zutage getreten sind, sind vereinzelt und bestätigen mit dem Fehlen von architektonischem Schmuck und von Inschriften im allgemeinen nur den Mangel jeder höherentwickelten materiellen Kultur. Seit dem 6. Jahrhundert war noch ein reichliches Drittel des kleinen Landes um Hebron an die stammverwandten Edomiter der Nachkommenschaft Jakobs verloren gegangen; aber die Juden wären nach ihrer Rückkehr aus dem Exil auch gar nicht in der Lage gewesen, diese Gebiete ihrerseits zu besetzen. Die Ortsliste Neh 11, 25—36 [4] bezieht sich jedenfalls nicht auf nachexilische Verhältnisse; tatsächlich sind die Edomiter bis zur Makkabäerzeit wohl im ungestörten Besitz des Bezirks von Hebron, des Negeb, geblieben [5]. Nach Neh 7, 4 war die neu ummauerte Hauptstadt Jerusalem „weit ausgedehnt und groß, und die Bevölkerung in ihr nur gering“ [6]. Der zurückgebliebenen Juden wird gar nicht gedacht, um so mehr der Fremden [7], die sich inzwischen im Lande angesiedelt hatten. Ein puristischer Eifer, durch den die Häupter der Gemeinde Gnade vor Gott suchten, hinderte ohne Zweifel das rasche zahlenmäßige Wachstum der Bevölkerung. Die Jahwe-Gläubigen unter den im Lande während des Exils zurückgebliebenen oder neu angesiedelten Bewohnern scheinen Anspruch auf Teilnahme am Kultus mit seinen Vorteilen und Verdiensten erhoben zu haben, wurden aber von Nehemia schroff abgewiesen (Neh 2, 20) [8]. Allerdings sind die tatsächlichen Maßnahmen wohl vielfach nicht so durchgreifend gewesen, wie die Berichte glauben machen wollen. Während Esra 9 und 10 eine Verstoßung der fremden Frauen aus der jüdischen Gemeinde erzählt wird, sind die offenbar häufigen Mischehen nach Neh 13, 23—27 zwar gerügt worden, zu ihrer Auflösung aber sahen sich die Führer der Gemeinde anscheinend nicht in der Lage. Auch die Durchführung des Sabbatgebotes gegenüber den fremden Händlern wird verschieden dargestellt: Während nach Neh 13, 16—21 [9] der Handelsverkehr am Sabbat durch Schließung der Tore einfach unmöglich

gemacht wird, muß sich Nehemia nach 10, 32 mit der Forderung an die Juden begnügen, den Völkern des Landes am Sabbattage oder an einem anderen heiligen Tage nichts abzukaufen. Der in den Berichten und Theorien vielfach hervortretende unduldsame Geist scheint auch in der Folge noch vorherrschend gewesen zu sein — und doch konnte nach dem Bericht der Apostelgeschichte bei der Feier der ersten christlichen Pfingsten unter den Juden der Ruf laut werden: „Wie kommt es, daß wir jeder seine Sprache hören, in der wir geboren sind? Parther und Meder und Elamiter und die Bewohner von Mesopotamia, Judäa und Kappadokia, Pontus und Asia, Phrygia und Pamphylia, Aegyptus und dem libyschen Lande bei Kyrene, und die sich hier aufhaltenden Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie reden mit unseren Zungen von den großen Taten Gottes“ [10]!

Wir haben hier eine stattliche Aufzählung von jüdischen Auslandsgemeinden, welche, ähnlich wie heute, ihre ständigen Niederlassungen in Jerusalem hatten, eine Aufzählung, die doch keineswegs den Anspruch erhebt, ein erschöpfendes Bild von der damaligen Verbreitung des Judentums zu geben. Wenige Kapitel weiter wird in der Apostelgeschichte (8, 27) des Eunuchen der äthiopischen Königin Kandake als eines eifrigen Anhängers des jüdischen Kultus gedacht. Es muß also auch schon in Aethiopien Juden gegeben haben, und dieser Umstand sollte auf die richtige Erklärung der ungeheuren Vermehrung der Juden: *die Bekehrung von Angehörigen fremder Völker*, geführt haben. Aber gerade wegen der in ihrer Fremdartigkeit überraschenden Erscheinung hat man sich gescheut, daraus allgemeine Schlüsse zu ziehen [11].

Mit der Frage, woher die vielen auswärtigen Juden stammen, hat ein denkender, wenn auch in seinen Erklärungen nicht immer glücklicher jüdischer Schriftsteller, der Historiker *Flavius Josephus* [12], sich schon vor bald zwei Jahrtausenden beschäftigt; aber schon zu seiner Zeit lagen die Vorgänge, welche darüber Licht verbreiten, zu weit zurück, als daß in einem Zeitalter ohne Publizität die allgemeine Kunde davon sich hätte erhalten können. Die von ihm aufgeworfenen Fragen beantwortet *Josephus* daher mit geschichtlichen Nachweisen, welche, abgesehen von ihrem höchst apokryphen Charakter, zu einer Aufklärung durchaus nicht angetan sind. Dem klassischen Altertum aber lag es fern, sich um religiöse Fragen fremder Nationen, sofern sich nicht zufällig ein besonderes Interesse, etwa durch reale oder eingebildete Gleichheit mit den

1*

klassischen Völkern ergab, zu bekümmern, und von der alten einheimischen syrischen Literatur ist — außer den Schriften des jüdischen Volkes — kaum eine Spur auf uns gekommen. In der nachexilischen Zeit hört die einheimische Geschichtsschreibung jahrhundertelang vollständig auf; der Grieche *Herodot* aber, der seiner Lebenszeit nach für uns besonders wertvoll sein würde, kennt nicht einmal den Namen der Juden[13].

Wie dies Volk seinen erstaunlichen Aufschwung habe nehmen können, darüber fehlen alle Nachrichten, aber daß derselbe in die letzten fünf Jahrhunderte v. Chr. und demnach einerseits mit dauernder staatlicher Bedeutungslosigkeit des Judentums und andrerseits mit dem anscheinenden Niedergange des Phöniziertums zusammenfalle, kann nicht zweifelhaft sein. Bemerkenswert ist aber die überall zutage tretende *Rassenverwandtschaft der jüdischen Individuen*. Trotz ihrer vor fast 2000 Jahren erfolgten Zerstreuung unter fremde Völker, in fremde Klimate, trotzdem sie sich Lebensbedingungen fügen mußten, von denen man in ihrer syrischen Heimat, wie überhaupt im Süden, keine Ahnung hatte, sind sie äußerlich und innerlich dem Charakter ihrer Rasse mit staunenswerter Gleichmäßigkeit treu geblieben. Unter Nationen fremden Ursprungs lag es demnach auch nahe, sie für Stammesgenossen, für die Nachkommen *einer* patriarchalischen Familie — wofür sie ja auch gelten wollten — tatsächlich zu halten, und sicher hat dies dazu beigetragen, die einzig richtige Erklärung der Zunahme des Volkes durch Aufnahme fremder Volkselemente in den Hintergrund zu drängen.

Dem Ergebnis unserer Untersuchung vorgreifend, bemerken wir hier, daß wir die Lösung des uns beschäftigenden Doppelrätsels in dem *Uebertritt der Hauptmassen der phönizischen Bevölkerung* und dann noch der aramäisch-syrischen zum Judentum finden. Wir werden sehen, was sich ethnographisch und historisch für diese unsere Annahme sagen läßt, um dieselbe möglich, ja wahrscheinlich zu finden.

I. Kapitel.

Vorbedingungen der Verschmelzung.

1. Geographisch-ethnographische Gliederung von Syrien und Palästina.

Eine unter einheimischen Fürsten geeinigte syrische Nation hat es nie gegeben, und so wurden auch dem Partikularismus der einzelnen Gebietsteile nie Schranken gesetzt. Es liegt dies an der *Gestaltung des Landes*, welches nur nach der westlichen Seeseite eine bestimmt erkennbare Grenze besitzt, während sich nach den anderen Himmelsgegenden das Gebiet in Wüsten oder wenig bewohnte Gebiete verliert. Die vorderasiatischen Weltreiche unterwarfen sich allerdings das ganze Land, und somit kam eine äußere Einigung zustande, aber den einzelnen Gebieten blieb ihre angestammte Selbständigkeit, und selbst als aus der mazedonischen Eroberung das Seleucidenreich hervorging, welches Syrien zum Sitz des Herrscherhauses und der Regierung erhob, blieben die lokalen Gegensätze zum großen Teil bestehen. Bei Thronstreitigkeiten fanden die Prätendenten in den Provinzen ihren Rückhalt, und entlegeneren Gebieten gelang es, teils durch fremde Hilfe, teils auch ohne solche, sich ganz loszureißen [1]. Den Grund dieser Tatsache haben wir hauptsächlich in der Gestaltung des Landes zu suchen. Wenn wir von den Hethitern absehen, deren namentlich in nordsyrischen Kleinstaaten bis ins 8. Jh. v. Chr. einflußreiche Kultur schließlich völlig in der semitischen aufging, so finden wir Syrien, wo es zuerst aus dem Chaos der Urgeschichte auftaucht, von zwei verwandten, doch aber sprachlich geschiedenen Stämmen besiedelt, welche mit dem östlich vom Tigris sich ausbreitenden assyrischen Mischvolk zusammen die nordsemitische Völkerfamilie ausmachen, den Kanaanäern und den Aramäern. Wir lassen uns hier, diese beiden Stämme betreffend, an dem sprachgeschichtlich beglaubigten Befund genügen und betrachten die Israeliten und Phönizier einfach als Kanaanäer. Die Besiedelung der alten Kulturländer liegt im allgemeinen so unendlich

weit hinter uns, daß die Erforschung des Wie und Woher nur aussichtslos sein kann, und etwa bestehende Ueberlieferungen oder gar durch Kombination gewonnene Ansichten schwerlich eine tragfähige Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit abgeben. Die beiden Benennungen: Kanaanäer und Aramäer, sind keine eigentlichen Volksnamen, sondern haben ursprünglich wohl appelative Bedeutung. Doch ist die Wiedergabe von Kanaan mit Tiefland und von Aram mit Hochland heute als Irrtum aufgegeben [2]. Tatsächlich bewohnten die Kanaanäer das von den Griechen nach dem wohl einer fremden Stammesart zugehörenden Volke der Philister [3] benannte Palästina, während die Aramäer sich ihnen im Osten und Norden anschlossen. In historischer Zeit haben einigermaßen feste Grenzen zwischen Phöniziern, Philistern [4] und Israeliten nicht bestanden. Der Name Phönizier bzw. Phönizien, der ja wahrscheinlich aus dem Griechischen zu erklären ist, kommt erst im griechischen Alten Testament [5] vor. Die Israeliten sprachen zusammenfassend von Kanaanäern, sonst in älterer Zeit von Sidoniern, später von Tyrus und Sidon. Im Vergleich zu den Südsemiten, den Arabern, zeichnen sich beide nordsemitischen Stämme durch frühzeitiges Abschleifen der sogenannten Nunation, einer Flexionsendung, aus, was auf frühzeitige Entwicklung eines lebhaften inneren und äußeren Verkehrs, wie er erst bei fester Ansiedlung sich bilden kann, schließen läßt. Allerdings wahrten sich die Araber den größeren Reichtum grammatischer Formen durch die Abgeschlossenheit ihrer Wohnsitze zwischen Wüsten und Meeren; auch ging er ihnen wenigstens teilweise verloren, und ihre Sprache entwickelte sich ähnlich der der Nordsemiten, sobald ihre Siege und Eroberungen sie ihrer Abgeschlossenheit entzogen und sie zu einer Verkehrsnation von großer Bedeutung gemacht hatten.

Ebenso ungünstig wie die äußere ist die innere Gestaltung Syriens für die Bildung einer einheitlichen Monarchie, indem einerseits schroffe Gebirge, andrerseits wasserlose und öde Steppen die Verbindung der Kulturstätten untereinander erschweren, ja fast unmöglich machen. Das durch seine Lage im Herzen des Landes gewissermaßen zur Hauptstadt prädestinierte Damaskus ist von Gebirgen im Westen und von Wüsten im Osten so umlagert, daß es nur zum Vorort einer von den nach Osten abwässernden Flüssen des Antilibanus gebildeten fruchtbaren und weit ausgedehnten Oase geworden ist. Es ist natürlich, daß das uralte Damaskus einen Mittelpunkt für die syrische Bildung darstellte; von maßgebender Bedeutung konnte derselbe aber nicht

werden. Denn nur durch den Antilibanus von ihm getrennt, in dem großen Tal el Bikâ', dem Coelesyrien der Alten, stand ihm in Heliopolis, dem heutigen Baalbek, ein anderer, nicht minder wichtiger zur Seite, und abermals westwärts, westlich vom Libanon, in Tyrus ein dritter [6]. Ebenso bilden im Norden die reiche Orontesniederung mit den alten Städten Homs und Hamath, von den Seleuciden durch die Gründung der mächtigen Stadt Antiochia ausgezeichnet, im Süden aber Palästina mit Jerusalem eine relativ abgeschlossene kulturelle Einheit, geringerer Städte mit berühmten Heiligtümern (z. B. Byblos, hebräisch Gebal, am nördlichen Libanon, Hauptsitz des Adoniskultes) gar nicht zu gedenken. Jeder dieser Knotenpunkte verhinderte durch seine besondere, den lokalen Verhältnissen angepaßte Kultur die Bildung einer eigenen syrischen Staatsreligion, in welcher die einzelnen Kulte hätten aufgehen mögen. Auch das große Babylon, dessen Weltanschauung das ganze in Betracht kommende Kulturgebiet beeinflußte, vermochte den Partikularismus nicht zu überwinden, und der Versuch der Seleuciden, zur Sicherung der eigenen Herrschaft einer hellenistischen Staatsreligion maßgebende Geltung zu verschaffen, scheiterte an dem Widerstand des Judentums.

Wenn nun aber auch den Lokalitäten entsprechend eine große Mannigfaltigkeit von Kultur, von Sitten und Bräuchen vorhanden war, so darf man doch nicht vergessen, daß daneben, teils als Erbe einer gemeinsamen Vergangenheit, teils als Ergebnis tausendjährigen Zusammenlebens unter gleichen Verhältnissen in Sitten und Bräuchen, ja auch in Ideen und Vorurteilen ein Schatz von allen Syrern gemeinsamen Eigentümlichkeiten bestand, welcher, wie er die Landeskinder aneinanderband, so Fremden gegenüber als unterscheidendes Merkmal diente. Der Syrer konnte sich zwar nicht auf eine fest gegliederte Nation stützen, aber er besaß in höherem Grade als manches andere Volk eine scharf gekennzeichnete Nationalität. Worin sich diese äußerte, wollen wir hier in der Hauptsache zu erörtern suchen.

2. Gemeinsamkeit der Sprache.

Es ist hier vor allem die Sprache zu erwähnen, welche allerdings nach den beiden Stämmen, Kanaanäern und Aramäern, so verschieden war, daß die Glieder des einen ohne vorhergegangenes Studium und Uebung die Sprache des anderen nicht verstehen konnten, die aber doch infolge Wurzelverwandtschaft und grammatischer

Analogie bei der Erlernung keine Schwierigkeiten bot. Besonders ist hier daran zu erinnern, daß das sich gleichbleibende oder nach bestimmten Regeln sich abwandelnde Material der Stammwurzelkonsonanten für das Verständnis und die leichte Beherrschung der Sprache einen nicht leicht hoch genug anzuschlagenden Rückhalt bot. Phönizische Händler, welche wie in Jerusalem (Neh 13, 16 ff.)[7], so wahrscheinlich auch in Damaskus und anderen aramäisch sprechenden Städten ihren Sitz hatten und das Land durchzogen, dürften demnach von mangelnder Sprachkenntnis an der Verfolgung ihrer Ziele ebensowenig gehindert worden sein, wie jüdische Missionare, welche sich gedrungen fühlten, den Glauben ihres Gottes unter den Stammesverwandten zu verbreiten. Sieht man aber von der Verschiedenheit der syrischen Hauptdialekte, des Aramäischen, Kanaanäischen und Arabischen untereinander ab, und betrachtet das Verhältnis der hier hauptsächlich in Frage kommenden beiden Mundarten des Hebräischen und Phönizisch-Kanaanäischen zueinander, so ergeben sich nur geringfügige Unterschiede, durch welche der Verkehr beider Stammgruppen nicht gehemmt oder auch nur erschwert werden konnte. Es ist keine Uebertreibung, wenn man die hebräische und phönizische Sprache als eine bezeichnet[8]. In nachexilischer Zeit, als das Aramäische an Stelle des Hebräischen zur Sprache der Juden geworden war, hatten sich auch die Dialekte der benachbarten Semiten mit starken aramäischen Bestandteilen durchsetzt[9], wodurch wiederum eine gemeinsame sprachliche Basis für engeren Verkehr gegeben war. Ueberhaupt wird Aramäisch nach dem Untergange der babylonischen und assyrischen Monarchie die offizielle Sprache des Perserreiches in dessen ganzem westlichen, Kleinasien, Syrien und Aegypten umfassenden Teile.

3. Gemeinsamkeit religiöser Ideen.

Die natürlichen Beziehungen zwischen der phönizischen und israelitischen Religion sind durch die religionsgeschichtliche Forschung seit langem erkannt. Es sind die Gemeinsamkeiten, die alle semitische Religion hat, und die sich vor allem auf Gottesdienst und Gottesbegriff beziehen. In dem grundlegenden Werke von *Robertson Smith*[10] über die Religion der Semiten sind diese gemeinsamen Grundzüge von der Seite der Opfervorstellung dargestellt, und in einem neueren Werke von *Ditlef Nielsen*[11] ist der Versuch unternommen, die semi-

tische Gottesvorstellung als eine einheitliche, ursprünglich trinitarische aufzufassen. Eine scharfe Herausarbeitung des semitischen Gottesbegriffes auf der Grundlage einer umfassenden Materialsammlung bietet jetzt das Werk von *Baudissin* über Kyrios [12], das in seinem 3. Teil die semitische Vorstellung von der Gottheit als dem Herrn behandelt und dabei immer wieder auf die enge Verwandtschaft namentlich kanaanäisch-phönizischer und israelitischer Aussagen über die Gottheit zu sprechen kommt. Die Beziehungen zwischen phönizischer und alttestamentlicher Religion gehen aber über diese Gemeinsamkeiten allgemeiner Art hinaus. Die Verwandtschaft der beiden Religionen beruht weithin auf ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von babylonischen Vorstellungen. Die babylonischen religiösen Sagen haben nicht nur das Alte Testament, sondern auch die religiöse Ueberlieferung der Kanaanäer und Phönizier bestimmt. Die Aehnlichkeit der allerdings wohl späten phönizischen Ueberlieferungen von der Entstehung der Welt und der Erschaffung des Menschen mit den aus dem Alten Testament bekannten erklärt sich aus solcher Abhängigkeit [13]. Die alttestamentliche Vorstellung von der Gottheit, wie sie uns in der Genesis entgegentritt, ist die, um mit dem *Soederblomschen* [14] Terminus zu sprechen, eines Urheber- und Schöpfergottes, eines milden El, der in strenger Transzendenz über der Welt thront. Sie wird ergänzt durch die bei den Semiten allgemeine Vorstellung einer animistischen, willensbestimmten Gottheit, die in der Entstehung des Mosaismus, der Jahwe-Religion vom Sinai, nachzuweisen ist. Diese Gottesvorstellung hat die alttestamentliche Frömmigkeit bestimmt; dieser Willensgott, der „packende, erschreckende Unentrinnbarkeit und Kraft“ [15] ist, ist der Gott der Propheten, ist der Gott des hierarchischen Judentums, wenn auch im späteren Judentum die Urhebervorstellung offenbar wieder an Raum gewinnt, insofern der Gedanke der Transzendenz Jahwes beherrschend wird, und dieser Willensgott wird schließlich der Herr der Welt des Diasporajudentums oder der König der Welt der nachchristlichen jüdischen Frömmigkeit. Beachten wir in diesem Gottesbegriff nur das Element des Animistischen, so haben wir damit die Gottesvorstellung der Kanaanäer und Phönizier, ja der Semiten überhaupt vor uns. „Die gewaltsamen Züge in seinem Wesen“, so sagt *Soederblom* mit *Montefiore*, „teilt er (Jahwe) mit Moloch, Baal und vielen anderen Gottheiten der benachbarten semitischen Stämme“ [16]. Die dort herrschende Gottesvorstellung, die ihre Symbolik dem Werden und Vergehen in der Natur verdankt,

läßt sich auch im Alten Testament nachweisen. *Baudissins* Untersuchungen in seinem Werk über Adonis und Esmun haben gezeigt, daß gewisse Ansatzpunkte der Entwicklung einer Heilands- und Auferstehungsgottheit auch in der alttestamentlichen Religion vorhanden sind. Jahwe der Lebendige ist die dafür charakteristische Formulierung. Sie ist nicht polemisch zu verstehen, als ob Jahwe lebendig sei im Gegensatz zu den toten Götzen, sondern sie weist auf eine Gottesvorstellung hin, nach der der Gott selbst Ueberwinder des Todes ist und so auch Leben schaffen und spenden kann. Hier liegt der charakteristische Unterschied zwischen semitischer und hellenischer Auffassung. Die semitischen Götter sind nicht die Unsterblichen, die Reinen, die nicht fühlen und nicht weinen, sondern es sind Götter, die im Kampf leben und in diesem kosmischen Kampfe gesiegt haben und immer wieder siegen. So bedeutet auch das Bekenntnis zu Jahwe dem Lebendigen das Vertrauen auf Gott, der aus todbringender Krankheit zum Leben zurückführen kann. Es ist die Frömmigkeit der Psalmen, in der uns diese Gottesvorstellung vielfach entgegentritt. Die Errettung aus Krankheit erwartet der Fromme von dem Gott-Heiland und in der hyperbolischen Sprache der Frömmigkeit wird diese Hoffnung zum Ausdruck gebracht in der Terminologie von Todesfurcht und Lebenshoffnung, eine Terminologie, die in der späteren jüdischen Frömmigkeit, wie sie vor allen Dingen die Septuaginta bezeugt, mit Anlaß zur Entstehung der Auferstehungserwartung gegeben hat. Für das späte Judentum ist Jahwe nicht nur der, der von Krankheit und Tod erretten kann, sondern er ist der Gott der Auferstehung und des Lebens, und wenn auch die nomistische Richtung spätjüdischer Frömmigkeit eine Betonung dieser Vorstellung innerhalb der offiziellen jüdischen Religion verhindert hat, so finden wir sie doch im hellenistischen Judentum und im Christentum. Aehnlich wie sich aus dem alten semitischen Heil- und Naturgott einerseits der aktive Heilgott Esmun-Asklepios und andrerseits der passive sterbende und auferstehende Heiland Adonis-Tammuz entwickelt hat, so ist aus dem Schoße der Religion, deren Mittelpunkt Jahwe der Lebendige ist, der christliche Glaube an den leidenden und sterbenden Heiland, der zum Leben erweckt wird, hervorgegangen [17].

Gegenüber diesen ursprünglichen und inneren Beziehungen alttestamentlicher und phönizischer Religion [18] fallen die Möglichkeiten,

auch äußerlich Beeinflussung und Zusammenhang nachzuweisen, nur wenig ins Gewicht. Zeugnisse über den ja von vornherein wahrscheinlichen engen kulturellen Zusammenhang zwischen den israelitischen Stadtstaaten und denen der phönizischen Küste stehen für alle Perioden der israelitisch-jüdischen Geschichte zur Verfügung. In dem uralten Liede Jud 5, 17 ist bezeugt, daß die Daniten Seefahrer waren, und wir dürfen wohl ohne weiteres voraussetzen, daß sie, die Bewohner des Inlandes, als solche im Dienste der Phönizier gestanden haben [19]. Deutlicher noch werden die Beziehungen in der Königszeit; in der alttestamentlichen Darstellung von Salomo spielen sie eine besondere Rolle, und auch da wird gegenüber der den König Salomo verherrlichenden Darstellung des Alten Testaments sichtbar, daß die Phönizier die Vorhand hatten und Israel unter dem phönizischen Einfluß stand [20]. Besonders wird das ja beim Tempelbau klar, zu dem phönizische Baumeister berufen wurden, und der in vielen Einzelheiten phönizischen Vorbildern folgte [21]. In bezug auf einen Einzelzug sei das hier mit einem Beispiel belegt: In der Nähe von Larnaka, dem späteren Kition, auf Cypern wurde ein Bronzewagen gefunden, der als Kesselträger gedient zu haben scheint. Ist seine Verwendung im Kultus wahrscheinlich, so zeigt dieses wie andere ebenfalls auf Cypern aufgefundene Geräte sich den I Kön 7, 27—39 beschriebenen, im salomonischen Tempel verwendeten Kultgeräten verwandt [22]. Diese Einzelheit ist von charakteristischer Bedeutung nicht nur für den Tempel von Jerusalem, sondern für die israelitische Kultur der Königszeit, soweit sie höfisch bestimmt war, überhaupt. Schließlich beeinflußte die Abhängigkeit von der phönizischen Kultur den Charakter des Jahwedienstes, den die großen Propheten immer wieder gegen das Eindringen kanaanäischer Kultbräuche verteidigen mußten. Ja es fanden sogar phönizische Kulte selber am Tempel in Jerusalem eine Stätte. Das Alte Testament bezeugt z. B. mehrfach die Ausübung des Adonis-Kultes in Jerusalem. Jes 17, 10 und 11 heißt es: „Deshalb lege nur liebliche Pflanzungen an und besetze sie mit Absenkern aus der Fremde und ziehe sie groß am Tage, da du pflanzest, und bringe am folgenden Morgen dein Gewächs zur Blüte.“ Diese Stelle, die sich offenbar auf den Adoniskult jüdischer Frauen bezieht, findet eine Parallele in einem Gesicht des Ezechiel, das nach der Septuaginta auf den fünften Monat (Juli/August) zu datieren ist; der Prophet schaut Weiber am Eingang des Tores des Jahwetempels, welches nach Norden zu liegt, die den Tammuz beweinten,

eine babylonische Gottheit, die mit dem syrischen Adonis zu identifizieren ist, und ebenso wie dieser die Vegetation des Frühlings, die im Monat Tammuz (Juni/Juli) der sengenden Sonne zum Opfer fällt, symbolisiert (Ezech 8, 14). Sacharia 12, 11 wird die Klage um Jerusalem mit der Klage um Hadad-Rimmon verglichen, wobei wahrscheinlich eine Vermengung des babylonisch-syrischen Wettergottes mit Tammuz vorliegt. Auch im Buche Daniel (11, 37) scheint auf Adonis angespielt zu sein, wenn dort von einem Gott, der der Liebling der Frauen ist, gesprochen wird. Ein Bild aus dem Adoniskultus wird Hosea 6, 2 vorliegen, wo es heißt: „Er wird uns nach zwei Tagen beleben, am dritten Tage uns auferstehen lassen, daß wir in seiner Hut neues Leben haben." *Guthe* bemerkt zu der Stelle, daß der Auferstehungsgedanke hier aus der phönizischen Religion entlehnt sein wird. Er ist an dieser Stelle wie Ezechiel 37 auf das Volk im ganzen bezogen. Die Formel begegnet uns in dem Traktat *Lucians* de dea Syria § 6, wo für Byblos in bezug auf Adonis der Glaube an sein Wiederaufleben am zweiten Tage bezeugt ist. Der Todestag des Osiris, dessen Kult den des phönizischen Adonis beeinflußt hat, wird am 17. Athyr begangen, der Auferstehungstag am 19., so daß auch hier eine Beziehung in der Angabe der Frist vorliegen könnte [23].

Auch die Entwicklung der phönizischen Religion in der späteren Zeit entspricht der der alttestamentlichen in mancher Beziehung. Der Universalismus der prophetischen Gottesvorstellung und die Durchführung des strengen Monotheismus in weltanschaulicher Hinsicht sind vom späteren Judentum vielfach rationalistisch verstanden und apologetisch verwendet worden. Dem entspricht die Rationalisierung der religiösen Vorstellungen innerhalb der ganzen hellenistisch-orientalischen Welt, die sich zum Teil unter dem Schlagwort des Euhemerismus zusammenfassen läßt. *Euhemerus* soll etwa 300 v. Chr. gelebt und sein System von den Sydoniern übernommen haben. Tatsächlich finden sich in der phönizischen wie in der alttestamentlichen Ueberlieferung Vorstellungen und Erklärungen euhemeristischer Art, die an sich gar nicht irreligiös zu sein brauchen, dies vielmehr erst auf dem Boden des hellenistischen Rationalismus geworden sind. In diesen Zusammenhang gehören vor allem die Erfindersagen, wie sie im Alten Testament Genesis 4, 17—24 vorliegen. In euhemeristischem Sinne konnte auch die Gott-Königsvorstellung gedeutet werden. Aber selbst bei *Philo Byblius* scheint die Naturreligion durch den Ratio-

nalismus noch durch, wenn man nur die euhemeristische Tendenz abzieht [24]. Und jedenfalls hat sich die phönizische Volksreligion unabhängig von diesen rationalistischen Tendenzen im Kultus erhalten [25].

Ursprünglich unabhängig von philosophischen Bestrebungen auf ein einheitliches Weltbild hin findet sich in der hellenistisch-orientalischen Religion die Tendenz zum universalistischen Gottesbegriff, für den eine Reihe von Titeln, die durch die ganze hellenistisch-orientalische Welt hindurchgehen, charakteristisch sind. Dazu gehört die Bezeichnung Gottes als des Allmächtigen, als des Höchsten, als Heiland der Welt, als Gott oder Herr des Himmels u. ä. m. Die genannten Titel lassen sich auch bei den Phöniziern nachweisen. Zunächst ist hier wohl ein Einfluß des Judentums auf seine Umgebung festzustellen. Der Titel des höchsten Gottes ist wahrscheinlich durch jüdische Propaganda zu den Phöniziern gekommen, wie er auch sonst von den Juden verbreitet wurde; auch *Philo Byblius* kennt ihn [26]. Daß er gerade innerhalb der syrischen Religion eine weite Verbreitung gefunden hat, zeigen u. a. die Weihinschriften, die in dem Zeus-Hypsistos-Fahnen-Heiligtum des diokletianischen Lagers in Palmyra gefunden sind [27]. In diesen Inschriften begegnen auch die universalistischen und alttestamentlich bestimmten Titel „Herr des Alls", „Guter und Barmherziger, des Name gesegnet ist". Auch sonst ist die Verbreitung der aus dem Judentum bekannten religiösen Terminologie bezeugt. Das gilt z. B. von der Vorstellung vom Retter und Heiland. Diese Vorstellung begegnet in kulturgeschichtlich bedeutsamem Zusammenhang auf der phönizischen Königsinschrift von Zendschirli, die wohl aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. stammt [28]; die Auffassung ist dabei die oft wiederkehrende, daß die Zeit vorher als Unheilszeit betrachtet wird, und mit der Regierung des neuen Königs eine Heilszeit hereinbricht. „Wer noch nie den Anblick eines Schafes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Schafherde, wer noch nie den Anblick eines Rindes genossen hatte, ihn machte ich zum Besitzer einer Rinderherde, ... wer von Jugend auf kein Leinen gesehen hatte, in meinen Tagen bedeckte [29] ihn Byssus", so wird die Segensherrschaft formelhaft beschrieben und der König erscheint als Vater, Mutter und Bruder der Unterdrückten.

Als Gemeingut vorderasiatischer Frömmigkeit darf vielleicht der Titel „Herr des Himmels" [30] betrachtet werden, da diese Gottesbezeichnung jedenfalls nicht jüdischen Ursprungs ist [31]. Die ebenfalls

im vorderen Orient weit verbreitete und vor allem in Syrien übliche Vergötterung der Naturgewalten[32] war verbunden mit einem Sternenkultus, der auf dem ursprünglich wohl babylonischen Glauben an den Einfluß der Gestirne auf die Geschicke der Menschen beruhte. Diese Doppelheit der Beziehungen, chthonische und astral-mythologische, machen den Charakter der syrisch-kanaanäischen Hauptgötter aus. Es ist mehr oder minder deutlich eine göttliche Trias, die in den in Betracht kommenden Kulten eine gewisse Rolle spielt, ohne daß die Dreiheit als solche immer bewußt zusammengeordnet wäre, oder tatsächlich immer drei Gottheiten nebeneinander Verehrung genössen. Wohl aber tragen die syrischen Gottheiten den Charakter der Vater-, der Mutter- oder der Sohnesgottheit. Im einzelnen lassen sich mancherlei Verschiedenheiten beobachten[33]. So scheint bei den Südsemiten mehr der Mond als Vatergott und Venus als Muttergöttin verehrt worden zu sein, während bei den Nordsemiten neben der Muttergottheit die Sohnesgottheit in der Sonne als Herr und König einen schon wegen der politischen Verwendung der Gott-Königsvorstellung immer mehr an Bedeutung gewinnenden Kultus genossen hat, eine Entwicklung, die schließlich im Kyrios- und Kaiserkult der hellenistischen Periode und in dem Kyrios Christos des Christentums ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht. Die Muttergöttin entwickelt sich dabei einerseits zu der keuschen jungfräulichen Himmelskönigin, andrerseits trägt sie aber auch die Züge der Mutter Erde[34], die alles Leben aus ihrem Schoße hervorbringt, und kann so zu der Götterdirne und Buhlerin werden, wie sie in den Gestalten der Göttinnen gerade phönizischer Kulte so vielfach begegnet. Fehlt diese Muttergottheit auch in all ihren Ausprägungen der alttestamentlichen Ueberlieferung vollständig, so sind wir doch über das illegitime Eindringen ihres Einflusses auch in die Sphäre altisraelitischer Volksreligion genügend orientiert. Daß Vater- und Sohnesgottheit oft miteinander verschmolzen wurden, bzw. daß die eine Züge der anderen annehmen konnte, hat *Baudissin* in bezug auf den gerade in dem Gebiet der phönizischen Kolonisation besonders hervortretenden Esmun-Asklepios gezeigt. *Baudissin* hat, wie oben bereits bemerkt, auch den Zusammenhang der mit dieser Gottheit verknüpften Vorstellungen von Heil und Leben mit den entsprechenden Aussagen über den Jahwe des Alten Testaments nachgewiesen, so daß hier der Zusammenhang israelitischer und phönizischer religiöser Vorstellungen besonders deutlich wird.

Bemerkenswert ist auch die monolatrische[35] Verehrung einzelner

Stadtgötter. Wie Jahwe der Nationalgott der Israeliten, so ist Milkom derjenige der Ammoniter und Kamos der der Moabiter, Melkart der der Tyrier; Rimmon ist Stammesgott der Aramäer, Marduk der Hauptgott der Babylonier, Adonis der der Bewohner von Byblos [36]. Der in der Monolatrie gegebenen monotheistischen Neigung steht gegenüber erstlich die Tendenz, sich die Götter vermählt zu denken, und zweitens die Anerkennung von an anderen Orten verehrten göttlichen Wesen, durch welche ein tatsächlicher Polytheismus sich ergab. So genossen die genannten Götter zeitweise auch in Jerusalem kultische Verehrung. Neben dem schon erwähnten Adoniskult stand der Ascheradienst, der trotz der eifrigen Gegenmaßnahmen König Josias unausrottbar schien und den Juden noch während des Exils unentbehrlich blieb. Aber auch das Bestehen der anderen phönizischen Kulte bei den Juden und sogar im Tempel von Jerusalem wird von der alttestamentlichen Ueberlieferung häufig genug bezeugt (2 Kön 23· 4—7) [37]. Nur vom Standpunkt des biblischen Monotheismus aus erscheint die Kluft zwischen dem Gott der Juden und denen der Phönizier unüberbrückbar. Tatsächlich war nach den biblischen Quellen selbst die absolute Absonderung der jüdischen Religion [38] von den benachbarten heidnischen immer nur der unerfüllbare Wunsch einzelner Glaubenseiferer, der Propheten. Von dem weniger exklusiven Standpunkt einer polytheistischen Religion, wie es die phönizische war, betrachtet, fügte sich die jüdische Gottesvorstellung der eigenen im wesentlichen ein. Als Herr und König offenbarte sich hier wie dort die Gottheit, und dem mystisch-sakramentalen Bedürfnis, das wenigstens im genuinen Judentum nicht so ausgeprägt war, boten die Gottesnamen, insbesondere das geheimnisvolle Tetragramm, Gelegenheit genug zur Anknüpfung. Namentlich in der Form Iao war der jüdische Gottesname der ganzen hellenistischen Welt bekannt geworden und diente ihr bei Beschwörungen und sonstigen magischen Praktiken, genoß aber auch vielfach eine gewisse scheue Anerkennung, wie z. B. ein bei *Macrobius* überliefertes Orakel des Apollo Clarius bezeugt: „Sage der oberste der Götter sei Iao“ [39]!

4. Gemeinsame Institutionen, Sitten und Gebräuche.

Ein allgemeiner Vergleich zwischen der israelitisch-jüdischen und der phönizischen Kultur ist nicht leicht, da die Phönizier niemals eine eigene Kultur besessen haben, vielmehr Träger und Vermittler

mannigfacher, fremder Kulturelemente waren [40]. Diese Stellung nahmen sie auch gegenüber den Israeliten ein, denen sie neben ägyptischem vor allem babylonischen Kulturbesitz [41] vermittelten. Darunter haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach auch die *Woche* [42] zu rechnen, die Viertelung des Mondumlaufs und somit eine Erweiterung des Mond- oder Astartedienstes. Ebenso ist wohl die Heiligung des Sabbattages, die uns später als eine religiöse Bestimmung des Judentums entgegentritt, babylonischen Ursprungs und höchst wahrscheinlich bis zu einem gewissen Grad Gemeingut der Nordsemiten gewesen. Auch die Bedeutung, welche einzelnen Zahlen beigemessen wurde, darf als Gemeingut der Semiten betrachtet werden. Wie auch sonst im Volksglauben spielt z. B. die Drei eine besondere Rolle, was auch in so rationalen Beziehungen wie dem den phönizischen Drei-Städte-Bünden entsprechenden Namen Tripolis, der wohl vorhellenistisch ist, noch nachwirken mag [43]. Wenn die Drei und die Sieben sowie andere typische Zahlen auch außerhalb des semitischen Kulturkreises vorkommen [44], so weist doch wenigstens die Uebernahme der Woche durch die kanaanäischen Völker einschließlich der Israeliten, wie wohl das Kalenderwesen überhaupt, auf unmittelbare kulturgeschichtliche Zusammenhänge hin.

Besonders deutlich ist ja die Abhängigkeit der Israeliten von den Kanaanäern in allem, was den Anbau des Landes und die damit gegebenen Festzeiten und Festbräuche betrifft. Unter den Opfern hat die Gabe der Erstlinge von den Früchten des Feldes an den drei Ackerbaufesten eine besondere Stellung eingenommen. Sie wurde bei den semitischen wie bei anderen Völkern ergänzt durch die entsprechenden Opfer der Erstgeburt von Mensch und Vieh. War in bezug auf die erstgeborenen Kinder auch Lösung möglich und später selbstverständlich, so scheinen die archäologischen Funde doch die Häufigkeit der Kinderopfer im kanaanäischen Kulturkreis zu beweisen und die biblische Ueberlieferung selbst bestätigt, daß sie in Israel als Brauch und Mißbrauch vorkamen [45].

Eine der wichtigsten, vielleicht die wichtigste Institution, welche wenigstens einem Teile der syrischen Völkerschaften gemeinsam war, ist die Beschneidung [46]. Sie fand sich außer bei den Israeliten noch durchweg bei den Phöniziern und den Arabern. Es ist leicht zu begreifen, daß das Judentum zu Zeiten, wo es sich nach allen Seiten stark auszudehnen begann, gerade in der Beschneidung einem starken Hindernisse begegnete. Dies Hindernis aber fiel bei den Phöniziern

und Arabern von vornherein weg, und daher erklärt sich auch die starke Judaisierung der phönizischen Küste und der arabischen Halbinsel bis in das äußerste Jemen, von der wir weiter unten sprechen werden.

Die Sitte der Bestattung der Toten in *unterirdischen Kammern oder Felsengräbern* [47] ist eine fernere Gemeinschaftlichkeit ganz Syriens. Die Zweifel, die betreffs der Allgemeinheit der Woche obwalteten, fallen hier weg, da schon Abraham, um sein Weib in dieser Weise zu bestatten, von den Edomitern, also einem nichtisraelitischen Stamm, sich ein Felsengrab abtreten ließ [48].

Dem Rätsel des Todes standen die Syrer mit der gleichen Ratlosigkeit gegenüber wie die meisten anderen alten Völker und, da sie keine andere Lösung fanden, so glaubten sie der Natur ihren Lauf lassen zu müssen, nur Sorge tragend, daß keinerseits in diese Lösung eingegriffen werde, und auch für die Ueberlebenden keine Unannehmlichkeit daraus erwachse. Die Beisetzung in Höhlen empfahl sich in dem von klüftenreichen Gebirgszügen durchzogenen Lande von selbst, und dies ist ohne Frage die älteste Bestattungsweise daselbst, aus welcher sich in Syrien die schmucklose Felsenkammer [49] und in Aegypten das mit Skulpturen und gemaltem Bilderschmuck ausgestattete unterirdische Steinhaus entwickelt hat. In Aegypten sowohl als auch in Syrien wurde es als eine religiöse Pflicht empfunden, für die ungestörte Ruhe der Toten zu sorgen, mit denen am Ende der irdischen Laufbahn körperlich vereinigt zu werden, den Trost und die Hoffnung der Lebenden bildete. Dies ist das im Alten Testament so oft erwähnte „Versammeltwerden zu den Vätern“ [50]. — Die in dem trockenen Klima Aegyptens mögliche und dort zu allgemeiner Sitte gewordene künstliche Erhaltung der Leichen durch Einbalsamierung konnte in den feuchten Felsengebirgen Syriens nie Platz greifen. Die Erhaltung der Leichen brachte aber auch in Aegypten ihre Besonderheiten mit sich, mit ihren Namen werden Nachrichten über ihr Leben der Nachwelt überliefert, während der Syrer sich meist mit der jeder Inschrift, jeden Nachweises entbehrenden Totenstätte begnügt, welche, wenn auch von ihren Urhebern für ein bestimmtes Geschlecht angelegt, doch jeden Fremden aufnehmen konnte. Das ägyptische und das syrische Grab, wenn auch in der ursprünglichen Anlage identisch [51], sind demnach im Laufe der Zeit durch die Entwicklung etwas sehr Verschiedenes geworden. Aegypten, durch die eigentümlichen klimatischen Verhältnisse gesondert, blieb auch ferner

für sich, Syrien dagegen äußerte an den Küsten des Mittelmeeres schon früh seinen bemerkenswerten Einfluß, so daß die Bestattungsform der Syrer daselbst mit mehr oder weniger Treue an die Stelle alter heimischer Sitten trat und diese verdrängte. Außer mit den Aegyptern traten die Syrer wiederholt mit Völkern europäischen Ursprungs in Berührung, und an diesen letzteren zeigt sich am deutlichsten der Gegensatz der beiderseitigen Anschauungen. — Der Aehnlichkeit des Verhältnisses phönizischer Gemeinwesen zu einem Zentralheiligtum mit dem Verhältnis der Israeliten zum Tempel in Jerusalem, der Gleichheit der daraus hervorgehenden Gebräuche, wie der jährlichen Festgesandtschaft zum Tempel, des Schekel als Tempelsteuer, der Erstlingsgaben und sonstigen Festgeschenke für das Heiligtum bei Phöniziern und Juden kann hier nur eben Erwähnung geschehen.

Die hebräische Ueberlieferung läßt den ersten Menschen [52], nachdem er aus dem Paradiese gestoßen, gleich Landwirt werden — sie betrachtet die mit diesem Berufe verbundene Mühsal als Strafe, gegen welche der Segen gar keine Beachtung findet. Um die Vorbedingungen des Berufs, das Vorhandensein des zu bauenden Samens, bekümmert sie sich gar nicht. Des Oelbaums und des Weins gedenkt sie im allgemeinen einfach als vorhanden, ohne sich über das Woher den Kopf zu zerbrechen, während doch weder die Kornfrucht, noch die Olive oder der Weinstock in Palästina wild anzutreffen sind, und vorhandene Wein-, Oliven- und Feigenpflanzungen sogar zugrunde gehen, wenn ihnen die nötige Pflege fehlt. An ein allmähliches Verwildern der ungepflegt sich selbst überlassenen Nutzgewächse, welche in Kleinasien und den südkaukasischen Wäldern hie und da von früherer Kultur und von der natürlichen Tragfähigkeit des Bodens Zeugnis ablegen, ist in Syrien nicht zu denken. Daselbst müssen vielmehr diese Gewächse ebenso wie das Saatkorn von fremden Ländern eingeführt und mit Mühe und Fleiß angebaut worden sein [53].

Kaum eine Erinnerung ist an diese zivilisatorische Arbeit geblieben. Im Gegenteil werden der Landbau und das Nomadentum als zwei gleichzeitige Erscheinungen im Leben der ersten Menschen, und zwar die letztere als die Gott wohlgefälligere aufgefaßt, was nur so zu erklären ist, daß die Abfassung des Berichts in eine Zeit fällt, wo das Nomadentum nur noch durch Hörensagen bekannt war und demnach idealisiert werden konnte, während der Landbau mit seinen Uebelständen aller Welt vor Augen war.

Ebenso ist vom sukzessiven Auftreten der Metalle im Dienste der Menschen nur eine schwache Spur zu finden. Syrien ist arm an Metallen und solche mußten für den Gebrauch zur See durch den auswärtigen Handel herangebracht werden. Immerhin darf in diesem Zusammenhang auf die Reste von Erfindersagen der einzelnen Stämme verwiesen werden, wie sie gerade in der hebräischen und phönizischen Ueberlieferung in einer gewissen Gleichartigkeit sich finden[54]. So heißt es Genesis 4, 20—22: „ʿAda gebar den Jabal, der ist der Vater derer, die in Zelten und bei Herden wohnen; der Name seines Bruders war Jubal, der ist der Vater aller derer, die Zither und Flöte spielen. Aber auch Silla gebar den Tubal-qain — der ist der Vater aller derer, die Erz und Eisen hämmern.“ *Gunkel*, dessen Uebersetzung wir übernehmen, bemerkt, *Dillmann* folgend, z. St.: „Die Voranstellung des Erzes vor das Eisen ist vielleicht ein Rest von Tradition, das ‚Bronzezeitalter‘ geht dem ‚Eisenzeitalter‘ voraus“. Diese Erinnerung würde dem entsprechen, was sich auch in der griechischen Ueberlieferung bei Hesiod und Homer erhalten hat. Auch Noahs Weinbau sei hier erwähnt. Gen 9, 20 heißt es nach *Gunkel:* „Noah, der Ackersmann, begann auch Weinberge zu pflanzen.“ Dieser Noah ist wohl nicht der fromme und gerechte Held der hebräischen Sintflutsage, sondern entstammt der kanaanäischen oder syrischen Ueberlieferung. Galt doch Syrien als die Weinkammer des alten Orients. Besonders berühmt war der Wein von Helbon[55].

Neben den ursemitischen Eigentümlichkeiten und den natürlichen, in dem Charakter der Landschaft gegebenen Bedingtheiten der Kultur, die Juden und Phönizier miteinander verbanden, mußten die gemeinsamen Schicksale, die beide Völker im Rahmen der vorderasiatischen Geschichte erlebten, ihre weitere Annäherung vorbereiten, die dann wohl im wesentlichen erst in der hellenistischen Periode mit ihrem einheitlichen Kultur- und Bildungsbesitz auf Grund der ursprünglichen Verwandtschaft zu einer weitgehenden Verschmelzung der Phönizier und Syrer mit den Juden in der hellenistischen Welt bzw. zu ihrer Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft des Judentums geführt hat.

5. Gemeinsamkeit der Lebensweise unter gleichen äußeren Schicksalen.

In den gemeinsamen oder verwandten Grundlagen phönizischer und jüdischer Sprache und Religion und allgemeiner Kultur ist der Boden für ein gegenseitiges Verständnis jüdischer und phönizischer Ideen gegeben. Daneben aber mußte auch jedenfalls die ganze orientalische Lebensweise, die Gemeinsamkeit von Sitten, Gebräuchen, Bedürfnissen, Vorurteilen [56] Semiten jüdischer und nichtjüdischer Religion, besonders im Auslande, mit der Zeit mehr und mehr zusammenführen, geradeso wie auch heute noch die heterogensten Orientalen in einer europäischen Stadt oder die verschiedensten Europäer in einem orientalischen Lande sich wie Landsleute aneinander anschließen.

Ein derartiges Zusammenleben von jüdischen und nichtjüdischen Semiten in fremden Ländern wurde nun, von der Zeit des babylonischen Exils an, durch die Gemeinsamkeit der politischen Lage und äußerer Schicksale vielfach hervorgerufen. Fast gleichzeitig mit der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar fällt die Unterwerfung von Tyrus durch die Babylonier [57], und wenn auch Tyrus zu günstigen Bedingungen nach 13jähriger Belagerung Frieden erhalten hat, die Nöte des Krieges und der Nachkriegszeit müssen viele Tyrier damals aus der Heimat vertrieben haben. Sicher haben sich außerdem auch zahlreiche Phönizier als Kaufleute und Gewerbetreibende in der Weltstadt Babylon aufgehalten und sind mit den dort gefangenen Juden zusammengeworfen worden. Vielleicht war es eben dieses starke syrisch-semitische Element, welches den Juden das babylonische Exil so erträglich machte, daß die meisten dort eine neue Heimat fanden und nur wenige es vorzogen, nach der Befreiung durch Kyros nach Judaea zurückzukehren. In der folgenden Zeit der Perserherrschaft scheinen sich so entfernte Satrapien wie Phönizien und Judäa verhältnismäßig wohl befunden zu haben. Auch damals blieb der gemeinsame Mittelpunkt für alle unterworfenen Völkerschaften in Mesopotamien. In der Diadochenzeit wußten sich zwar die Juden teilweise ihre politische Selbständigkeit gegen die Herrschaft der Seleuciden zu erkämpfen, indessen konnten sie sich dem Einfluß des griechischen Nachbarstaates auf die Dauer nicht ganz entziehen [58]. Während die schmiegsamen Nordsyrer und Phönizier im Hellenismus zeitweise aufzugehen schienen, bürgerte sich auch in Jerusalem all-

mählich griechische Sprache, Tracht und Sitte immer mehr ein [59]. Zur Zeit der Herodier wurde das öffentliche Leben durch das Stadion beherrscht. Der Tempel wurde im griechischen Stil neu gebaut. Jüdische Felsengräber erhielten hellenistische Fassaden. Die vornehmen Juden, welche in erster Linie die neue Mode mitmachten, schämten sich ihrer Beschneidung. — Aber nicht nur in den kleinen benachbarten syrischen und palästinischen Ländchen, im ganzen Orient — Kyrene, Aegypten, Kleinasien, die Pontischen Küsten, Mesopotamien und Persien mit eingerechnet — bildete hellenistische Sprache und Kultur einen Kitt für alle verstreuten semitischen Völkerschaften, welcher bald durch das gemeinsame Band der Römerherrschaft noch gefestigt wurde. Die Anziehungskraft, die eine Weltstadt wie Rom auf alle unterworfenen Völker ausüben mußte, erstreckte sich auch auf die überall verbreiteten Phönizier einschließlich der Karthager, und so finden wir denn in Rom schon sehr früh eine starke punische Kolonie, in welcher alle Semiten, die nach Rom kamen, eine Gemeinde von Landsleuten vorfanden. Damit waren überall in der hellenistischen Welt die Vorbedingungen zur Verschmelzung gegeben, und was besonders Rom betrifft, hoffen wir im folgenden zu zeigen, wie die dortigen phönizischen Kolonien sich allmählich dem Judentum annäherten und übertraten, um schließlich das Fundament zu einer der ersten bedeutenden Christengemeinden abzugeben.

Aber selbst das frühe Aufhören der politischen Selbständigkeit der Phönizier und Karthager und die Gemeinsamkeit ihrer Schicksale mit denen der Juden unter fremder Herrschaft würde nicht ausgereicht haben, eine Verschmelzung beider Gruppen hervorzurufen, wenn nicht bei den Juden selbst zwei Vorbedingungen bestanden hätten, die die Assimilierung der anderen Semiten erleichtern und fördern mußten: Die auf der großen Anpassungsfähigkeit des Judentums beruhende, namentlich in der Diaspora immer weiter fortschreitende Hellenisierung und die starke Expansionskraft, der rege Trieb zu Mission und Propaganda, die beide in der universalistischen Tendenz der prophetischen Frömmigkeit ihre religiöse Begründung finden.

II. Kapitel.

Das antike Judentum als Missionsreligion.

1. Die jüdische Diaspora und die Umbildung des Judentums zur Missionsreligion.

Die Ausbreitung des jüdischen Volkes über die Welt wird mit dem Terminus „Diaspora", „Zerstreuung" bezeichnet; darin liegt gleichzeitig ein historisches und ein dogmatisches Urteil. Das Judentum ist nach diesem Urteil aus seiner Heimat wegen der Sünden des jüdischen Volkes vertrieben worden. Religion und Volkstum sind im Judentum aufs engste miteinander verbunden. So bekommen die Begriffe der Heimat und des Vaterlandes von vornherein einen religiösen Charakter. Es ist das heilige Land [1], es ist die heilige Stadt, wohin sich der Blick des Juden richtet und wo für ihn das Zentrum völkischen und religiösen Lebens liegt. Daher ist es unwahrscheinlich, daß Juden in größerer Anzahl ursprünglich freiwillig das heilige Land verlassen haben, und die Ausbreitung des jüdischen Volkes [2] bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus wird im wesentlichen auf Deportationen oder Vertreibung aus dem Lande der Väter zurückzuführen sein. Diesem Tatbestand entspricht die dogmatische Vorstellung, die Zerstreuung der Juden sei göttliche Strafe. Soweit diese Vorstellung christlich ist, begründet sie sich in der Sünde des jüdischen Volkes, die für das Christentum vor allem in Betracht kommt, in der Kreuzigung Jesu. Damit ist die übliche Anschauung von der Zeit der Entstehung der Diaspora bestimmt; man führt sie auf die Zerstörung Jerusalems durch Titus 70 n. Chr. zurück. So wird durch die dogmatische Betrachtungsweise die an sich bekannte Tatsache der Existenz einer jüdischen Diaspora in der vorchristlichen Zeit aus dem Bewußtsein verdrängt.

Tatsächlich ist die Geschichte der jüdischen Diaspora so alt wie die Geschichte des jüdischen Volkes überhaupt. Schon in der Zeit des israelitisch-jüdischen Königtums wird hier und da eine Diaspora

entstanden sein. Wenn Pharao Schoschenk I. (945—924 v. Chr.) Palästina erobert und über 165 palästinische Städte triumphiert hat, so müssen die Vororte Israels und Judas dabei gewesen sein. Jedenfalls hat Schoschenk Jerusalem geplündert und sicher auch von dort Gefangene nach Aegypten gebracht [3]. Mehr im Lichte der Geschichte liegt bereits die Deportation aus Samarien nach dem Zweistromland unter Sargon von Assur im Jahre 722, der eine weniger umfangreiche Fortführung von Israeliten im Jahre 734 vorausgegangen war. Diese und die späteren Kämpfe zwischen dem israelitischen bzw. dem jüdischen Staat und den Weltreichen sind es, die zur Entstehung der beiden bedeutendsten Judenschaften in der Diaspora, der babylonischen und der ägyptischen, geführt haben. Während das politische Mittel der Deportationen die Juden ins Zweistromland führte, erschien Aegypten als der Zufluchtsort, von wo man in der Not des Krieges Hilfe erwartete oder wo man selbst Rettung suchte. Aber solchem Vertrauen auf fremde Hilfe tritt der prophetische Glaube an die Macht Jahwes und an seinen Willen, seinem Volk und Land zu helfen, entgegen. Das Prophetenwort Jes 30, 1—5, wohl aus der Zeit des Freiheitskampfes gegen Sanherib (704—702), wendet sich gegen die, „die hinabziehen wollen nach Aegypten und meinen (Jahwes) Mund nicht befragten, zu flüchten in Pharaos Zuflucht und sich zu bergen in Aegyptens Schatten" *(Duhm)*; und Jes 31, 1—3 richtet sich gegen die, „die hinabziehen nach Aegypten um Hilfe ... und Aegypten ist Mensch und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist" *(Duhm)*. Natürlich sind auch solche prophetischen Offenbarungen mit politischen Urteilen verquickt, wie schon die Parallele in der Botschaft Sanheribs an Hiskia von Juda aus dem Jahre 701, Jes 36, 6 beweist: „Siehe, du vertraust auf die Stütze jenes zerbrochenen Rohrs, auf Aegypten, das, wenn sich jemand darauf stützt, in seine Hand dringt und sie durchbohrt; so ist Pharao, der König von Aegypten, für alle, die auf ihn vertrauen" *(Duhm)*.

Von dem späteren Schicksal der Israeliten, die bis in diese Zeit hinein die Heimat verlassen mußten, ist nichts bekannt [4]. Eine geschichtliche Kontinuität des Diasporajudentums gibt es erst seit dem Fall von Jerusalem im Jahre 586 und den damit zusammenhängenden Deportationen nach Babylon 597 und 586. Damals haben auch viele Juden Zuflucht in Aegypten gesucht. Nach der Ermordung des Statthalters Gedalja war für manch einen seines Bleibens in der Heimat nicht mehr. Trotz Jeremias Warnung vor der Uebersiedlung

nach Aegypten, trotz seiner Ankündigung der Unterwerfung des Nillandes durch Nebukadnezar, trotz der Strafandrohung wider die abgöttischen Juden in Aegypten wendet man sich doch dorthin; ja Jeremia und Baruch werden selber mitgeschleppt und Jeremia soll auf dem Wege nach Aegypten den Märtyrertod erlitten haben.

Von der ägyptischen Diaspora legen dann in der persischen Zeit die Papyri von Elephantine, die dort an der Südgrenze Aegyptens eine jüdische Militärkolonie des 5. Jahrhunderts in ihren wirtschaftlichen, politischen und religiösen Beziehungen unmittelbar historisch erfassen lassen, lebendiges Zeugnis ab [5]. Schon vor Kambyses' Zug nach Aegypten im Jahre 525 scheint in Elephantine ein jüdischer Tempel bestanden zu haben, der im Jahre 411 dem Fanatismus der Priesterschaft des Ḥnūm zum Opfer fiel. Nicht lange nach dem durch Edikt des persischen Statthalters ermöglichten Wiederaufbau scheint die offenbar von persischem Schutz abhängige Gemeinde in den Unruhen des Aufstandes gegen die Perser in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts untergegangen zu sein.

In der hellenistischen Zeit erfährt die ägyptische Judenschaft fortgesetzt erhebliche Verstärkung und spielt kulturgeschichtlich eine hochbedeutsame Rolle. Schon bei der Gründung Alexandrias scheint sie sich in dieser Weltstadt festgesetzt zu haben; und wenn nicht von Alexander selbst [6], so haben die Juden jedenfalls von den Ptolemäern, die in ihnen offenbar für ihre Verschmelzungspolitik willkommene Träger hellenistisch-orientalischer Mischkultur sahen, besondere Vorrechte erhalten. Als Ptolemäus Lagi im Jahre 320 Jerusalem eroberte, brachte er viele Juden mit nach Aegypten. In der ptolemäischen Zeit bestand offenbar vielfach auch reger kultureller Austausch zwischen Syrien und Aegypten, der der Ausbreitung der jüdisch-ägyptischen Diaspora nur förderlich sein konnte. Im Jahre 170 v. Chr. etwa hat der Hohepriester Onias, wohl der Sohn des von Jason aus Jerusalem vertriebenen, in Antiochia ermordeten Onias aus dem alten Hohenpriestergeschlecht [7], in Leontopolis einen Jahwetempel errichtet, der vielleicht in der Septuagintaübersetzung von Jes 19, 18 durch die Bezeichnung von Leontopolis als Stadt der Gerechtigkeit legitimiert werden soll. Jedenfalls hat dort bis 70 n. Chr. ein jüdischer Kultus bestanden. Jes 19, 16—25 [8] legt überhaupt Zeugnis ab für die Größe der ägyptischen Diaspora: fünf Städte in Aegypten sollen jüdische Sprache und Religion haben. Der Zusammenhang des ägyptischen Judentums mit Jerusalem in Festreisen und

Tempelkultus bleibt übrigens trotz des oder der jüdischen Tempel in Aegypten [9] bestehen, ja in vieler Hinsicht macht sich der Einfluß des in Alexandria zur Entfaltung gekommenen jüdischen Hellenismus auch im palästinischen Judentum geltend.

Im Zusammenhang mit den kriegerischen Ereignissen in Palästina werden die ersten Anfänge der Diaspora auch sonst im Mittelmeergebiet zu erklären sein. Wie nach Aegypten so sind die Juden auch auf die Inseln des Mittelmeeres geflohen oder sie sind von den westlichen Eroberern als Gefangene und Sklaven ins Abendland gebracht worden. Unter den Seleuciden kamen sie nach Kleinasien; die römischen Eroberer, vor allem Pompeius und Titus, scheinen Massen von Juden verschleppt zu haben. Aus der Zeit nach 70 soll die spanische Diaspora sich erklären [10]. Aber nachdem überhaupt eine Diaspora entstanden und so das Verhältnis zur Heimat gelockert war, haben die Juden sich natürlich auch auf andere Weise in der Welt ausgebreitet; die meisten späteren jüdischen Gemeinden in den Mittelmeerländern werden auf Handelsniederlassungen, die wohl meist ursprünglich Gründungen der Phönizier oder anderer stammverwandter Semiten waren, zurückgehen.

Aber die gewaltige jüdische Diaspora in der Mittelmeerwelt und in ganz Vorderasien auch jenseits der Grenzen des Römischen Reiches kann nicht nur den Deportationen und der Auswanderung aus dem kleinen jüdischen Land ihre Entstehung verdanken. In der römischen Mittelmeerwelt allein haben um Christi Geburt nach *Harnack* etwa 4—4½ Millionen Juden [11] existiert. Das macht bei etwa 54 Millionen Gesamtbevölkerung 7%. Dazu kommen noch die beträchtlichen Zahlen der Judenschaften jenseits der römischen Grenzen namentlich in den östlichen Ländern. Es ist nicht möglich, solche Ziffern aus der Auswanderung aus dem jüdischen Stammland und der natürlichen Vermehrung der Diaspora zu erklären, selbst nicht, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß die Vermehrungsziffer einer Kolonialbevölkerung eine verhältnismäßig hohe zu sein pflegt. Es bleibt vielmehr nur die Möglichkeit der Annahme einer propagatorischen Ausbreitung. Das Judentum ist von vornherein nicht Rasse, sondern Religion [12]. Der kleine Kreis um Nehemia hat mit der Intensität der vom babylonischen Judentum geprägten und ausgestalteten prophetischen Frömmigkeit die rasseverwandten Bestandteile der alten Heimat und schließlich auch der Diaspora — es kommen überall zunächst die Semiten, vor allem die Phönizier in Betracht — durchdrungen,

über die Grenzen des eigenen Volkstums hinausgegriffen und nun wieder unter dem Einfluß einer sich allmählich hellenistisch ausprägenden Frömmigkeit die ganze Welt des Hellenismus mit dem eigenen Geiste zu erobern begonnen.

Es ist vor allem der universalistische Charakter der jüdischen Religion, der diese Verbreitung ermöglicht hat. Will man die Ausbreitung des Judentums durch Propaganda erklären, so wird man zunächst die Voraussetzung für solche Propaganda innerhalb der alttestamentlichen Frömmigkeit festzustellen haben. Die grundlegende Vorstellung ist der universale Gottesbegriff, und daneben die Idee der Weltherrschaft [13], die wohl zunächst nationalistisch verstanden werden muß, aber als die Idee von der politischen und religiösen Unterwerfung der Heiden unter die durch Israel ausgeübte Gottesherrschaft eine starke Bedeutung für Mission und Propaganda haben konnte. Schöpfte das Judentum aus dieser Idee seine Expansionskraft, so war seine tatsächliche Ueberlegenheit gegenüber den heidnischen Religionen im ethischen Charakter des Gottesbegriffes und den daraus abgeleiteten ethischen Grundsätzen gegeben. Daraus erwuchs die Zurückdrängung des Kultus und die Polemik gegen jede Verdinglichung des Heiligen, die ethische, insbesondere sozialethische Ausprägung des Begriffes des Frommen und die in unserem Zusammenhang so bedeutsame fremdenfreundliche Gesetzgebung. Die notwendige Aufgeschlossenheit und Anpassungsfähigkeit des Judentums führte zur Hellenisierung der Diaspora, in weltanschaulicher, ethischer und kultischer Beziehung. In dem Verlauf dieses Prozesses wurde die jüdische Religion nahezu zur Erlösungsreligion umgebildet. Auch die Messiasvorstellungen traten vielfach deutlicher hervor, so daß das Christentum direkt in das Erbe der Missionsreligion des jüdischen Hellenismus eintreten konnte. Exklusivität und Anpassungsfähigkeit sind die Merkmale der missionsfähigen Religion, das Judentum hat sie in hervorragendem Maße besessen, so ist es die erste Missionsreligion der hellenistischen Welt geworden. Für die jüdische Religion, wie sie das Exil hervorgebracht hat, sind zwei Momente konstitutiv, die Sinaigesetzgebung und der Auszug aus Aegypten. Beide sind gleich bedeutsam als geschichtliche Ereignisse wie als Symbole, das eine für die partikularistischen, kultischen Tendenzen in der jüdischen Religion, das andere für die universalistischen und ethischen [14]. Es ist charakteristisch für die jüdische Frömmigkeit, daß beide Elemente aufs engste miteinander verschmolzen sind. Der sittliche Gott und

das Volk des Gesetzes gehören zusammen, der ethische Gottesbegriff begründet den völkischen Anspruch. Mit dem sittlichen Gottesbegriff aber ist die Tendenz auf den Universalismus gegeben. Er kommt zuerst bei den Propheten zur Geltung, um dann in der exilischen Frömmigkeit allmählich mehr und mehr durchzudringen. Mit diesem ethischen Gottesbegriff begründet sich die Tendenz zur Ausbreitung der jüdischen Religion, wenigstens entspricht ihr zunächst die religiöse Hoffnung, daß einst auch alle Völker diesen allmächtigen Gott anerkennen werden.

2. Der eschatologische Universalismus der alttestamentlichen Religion und die Ansätze zu universalistischer Geschichtsbetrachtung.

So zieht sich die glaubensfrohe Erwartung durch die Vorstellungen der Propheten von der Endzeit hindurch, daß einst die Herrlichkeit Jahwes allen Völkern offenbar sein und sein Heil ihnen allen zuteil werden wird. Das Schlußkapitel des Jesaja ist voll von dieser Hoffnung: Jes 66, 23 heißt es: „Und Neumond um Neumond und Sabbat um Sabbat wird alles Fleisch kommen um anzubeten vor meinem Angesicht“ („in Jerusalem“, wie die griechische Uebersetzung wohl richtig überliefert hat [15]). Ebenso unwirklich eschatologisch klingt die Verheißung in der kleinen Apokalypse Jes 25, 6—8: „Und Jahwe der Heerscharen wird für alle Völker auf diesem Berge bereiten ein Mahl von Fettspeisen, ⟨ ⟩ von markigen Fettspeisen, ⟨ein Mahl⟩ von geläuterten Hefenweinen. Vernichten wird er auf diesem Berge die Hülle, die (als Zeichen der Trauer) über alle Völker ⟨gebreitet⟩ und die Decke, die über alle Nationen gedeckt ist“ [16].

Die Bekehrung der Heiden gehört zu der Heilsweissagung des Volkes Israel. Das Heil Israels wäre nicht vollständig, wenn nicht alle Völker Jahwe und damit auch seinem Volke unterworfen wären. Und so richtet sich die Mahnung Gottes an die Völker, sich zu ihm zu bekehren. „Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle Enden der Erde“ heißt es Jes 45, 22. „Denn ich bin Gott, und es gibt keinen sonst, . . . daß mir jedes Knie sich wird beugen, jede Zunge schwören.“ Hier wird die Allmacht Gottes der Ohnmacht der Götzen gegenübergestellt. Ohne solchen polemischen Nebenton ergeht Jes 51, 4 f. die Aufforderung: „Lauschet auf mich, ⟨ihr⟩ Völk⟨er⟩, und ⟨ihr⟩ Natio⟨nen⟩, auf mich sollt ihr horchen; denn Lehre geht von mir

hinaus und meine Wahrheit ⟨ ⟩ zum Licht der Völker. Nah ist mein Heil, ausgerückt meine Hilfe, und ⟨mein Arm wird⟩ die Völker richten; ⟨doch⟩ auf mich sollen die Gestade hoffen und auf meinen Arm sollen sie harren.“ Der Prophet Jeremia sieht die Verwüstung Judäas durch die Nachbarvölker vor Augen und er verkündet ihnen deshalb ihre eigene Vertreibung als Strafe. Aber sie ist doch nicht das letzte: „Danach aber,“ heißt es Jer 12, 15—17, „nachdem ich sie hinweggerissen habe, will ich mich ihrer wieder erbarmen und will sie heimbringen, einen jeden in seinen Besitz und einen jeden in sein Land. Wenn sie alsdann sich an ⟨die Weise⟩ meines Volkes gewöhnen werden, daß sie bei meinem Namen schwören: So wahr Jahwe lebt! gleichwie sie mein Volk daran gewöhnt haben, beim Baal zu schwören, sollen sie inmitten meines Volkes aufgebaut werden; wenn sie aber nicht hören, werde ich selbiges Volk ganz und gar ausreißen und vertilgen — ist der Spruch Jahwes.“ Jeremia sieht also die Möglichkeit der Rettung der heidnischen Nachbarvölker vor sich. Die Bedingung dafür ist die Annahme des Jahweglaubens. Erfolgt die Bekehrung nicht, so erfüllt sich die Drohung gänzlicher Vernichtung der Widerspenstigen. Aehnlich sind die Anschauungen, die Sacharja 14, 16—19 vertritt, nur daß die Rachlust hier mehr die Stimmung beherrscht und die Bekehrung daher ganz als zwangsweise Unterwerfung vorzustellen ist: „Und so viele übrigbleiben aus allen Völkern, die Jerusalem angriffen, die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, um den König Jahwe der Heerscharen anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern; welche aber nicht hinaufziehen von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem, . . . auf die wird kein Regen fallen. Und wenn das Geschlecht der Aegypter nicht hinaufzieht und nicht sich einstellt, ⟨so wird sie der Schlag treffen⟩, womit Jahwe die Völker schlägt, die ⟨gegen Jerusalem zu Feld gezogen sind⟩.“ Hier wird fanatischer Missionseifer lebendig, wie er in der Zeit der Makkabäererhebung aufgeflammt ist: Wer sich nicht Jahwe unterwirft, wird vernichtet.

Aber aus dem eigenen Glauben an Jahwes Macht und Herrlichkeit erwächst eigentlich ohne weiteres die Ueberzeugung, daß die Völker sich sehnen müssen, auch dies Heil zu erlangen. Schon in der wohl alten Weissagung, die Jes 2, 2—4 und Micha 4, 1—3 erhalten ist, klingt dieser Ton an: „In der letzten Zeit wird der Berg mit dem Hause Jahwes fest gegründet stehen auf dem höchsten Berge und über die Hügel erhaben sein, und alle Völker werden zu ihm strömen und

viele Nationen sich aufmachen und sprechen: Auf! laßt uns zum Berge Jahwes hinaufsteigen ⟨und⟩ zum Tempel des Gottes Jakobs, damit er uns über seine Wege belehre und wir auf seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion wird die Lehre ausgehen und das Wort Jahwes von Jerusalem. Und er wird zwischen den Völkern richten und vielen Nationen Recht sprechen ..." [17]. Die Ueberlieferung bei Micha stimmt bis auf Kleinigkeiten mit dem vorliegenden Jesajatext überein. An diesem Text wird die prinzipielle Haltung der israelitischen Schriftpropheten deutlich. Der Gedanke einer Missionspropaganda liegt fern. Eine solche kommt praktisch nicht in Frage. Aber die Vorstellung von der Erhabenheit Jahwes und seines Tempels läßt die eschatologische Hoffnung entstehen, daß diese Vorstellung, dieser Glaube einmal Wirklichkeit werde, daß die Tora von allen Völkern anerkannt werde. Eben die Erhabenheit des jüdischen Gesetzes wird ohne jeden Zwang seine Anerkennung in der Völkerwelt herbeiführen, sobald nur die Völker ein sichtbares Zeichen dieser Erhabenheit vor sich sehen, wie es Jahwe in der letzten Zeit dadurch geben wird, daß er den Tempelberg über alle anderen Berge erhöhen wird.

Auch nach Jer 16, 19 kommen die Völker auf Grund der Offenbarung Jahwes ganz von selbst auf den rechten Weg. Ein persönliches Bekenntnis zu der bergenden und schützenden Macht Jahwes führt den Propheten zu dem Glauben an ihre weltumfassende Bedeutung: „O Jahwe, meine Kraft und meine Burg und meine Zuflucht in Drangsalszeit, zu dir kommen die Völker von den Enden der Erde her und sprechen: Nur Trug haben unsere Väter zum Besitz bekommen, Götzen, von denen keiner zu nützen vermag" (vgl. auch Vers 20 und 21). Aus demselben Zusammenhang einer „universalen, religiösen Geschichtsbetrachtung" *(Duhm)* ist Jes 11, 10 zu verstehen: „Und an jenem Tage werden die Heiden fragen nach dem Wurzelsproß Isais, der als Panier für die Völker dasteht, und sein Wohnsitz wird herrlich sein."

An Jes 2, 1—4 erinnert die Stelle Sach 8, 20—23, die deutlicher ist, als die eben zitierte, aber über die endzeitliche Erwartung der Heidenbekehrung ebenfalls nicht hinausführt. Immerhin sind hier die Juden als Vermittler des Heils an die Heiden vorgestellt. Sie lautet: „Noch wird es geschehen, daß Völker und Bewohner großer Städte herbeikommen. Ihre Bewohner werden zueinander hingehen und sagen: Auf! Laßt uns hinziehen, um Jahwe zu begütigen und

um Jahwe der Heerscharen zu suchen. Auch ich will hinziehen. Und so werden viele Völker und zahlreiche Nationen herbeikommen, um Jahwe der Heerscharen in Jerusalem zu suchen und um Jahwe zu begütigen ... In jenen Tagen wird es geschehen, daß zehn Männer aus allen Sprachen der Nationen einen Judäer beim Rockzipfel ergreifen und sagen: Wir wollen mit euch ziehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch!" Die Initiative geht also von den Heiden aus. Von eigentlicher Mission ist keineswegs die Rede. Aber es ist der Stolz der Juden, daß in der Zeit der eschatologischen Drangsal für alle die Heiden, die sie jetzt bedrücken und verachten, Heil und Rettung allein bei diesem verachteten Judenvolk zu finden sein wird. Es ist der nationale und religiöse Dünkel der Juden, es ist ihr unbedingter Glaube an die Erwählung ihres Volkes durch Jahwe, die die psychologische Wurzel für den Gedanken der Bekehrung der Heiden abgibt. Bekehrung ist immer gleich Unterwerfung, Unterwerfung unter Jahwe und unter sein Volk. Mission ist dabei wiederum nicht nötig. Trotzdem zeigt die spätere Entwicklung, daß doch hier auch die Wurzel des Missionsgedankens liegt. Die Juden fühlen sich als die Träger der Offenbarung für die ganze Welt. Die Stelle bei Sacharja leitet zu der deutlicheren Erfassung dieses Gedankens bei Deuterojesaja über. Vor allem Jes 44, 5 kommt hier in Betracht: „Der wird sagen: Jahwe gehör' ich, und der ⟨nennt sich⟩ mit dem Namen Jakob, und jener schreibt ⟨in⟩ seine Hand: ‚Jahwe eigen' und ⟨nimmt den Beinamen⟩ Israel an." Auch nach dieser Stelle wird ein freiwilliger Uebertritt der Heiden erwartet, der einfach unter dem überwältigenden Eindruck der Macht und Herrlichkeit Jahwes erfolgt [18].

In allen diesen Stellen ist von einer eigentlichen Mission nicht die Rede. Die Ausbreitung des Jahweglaubens ist eine Wundertat Jahwes. Sie erfolgt ohne geschichtliche Begründung und Vermittlung und gehört schon deshalb in den Zusammenhang der eschatologischen Erwartungen hinein. Zwar ist an einzelnen der zitierten Stellen deutlich zu sehen, daß der Prophet an geschichtliche Gegebenheiten wie die Entstehung eines Proselytentums anknüpft, im ganzen aber ist die zeitgeschichtliche Färbung dieser Worte eine geringe. Sie wird erst stärker, sobald die Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden in Zusammenhang mit einer Missionsaufgabe des Volkes Israel gebracht wird [19].

Ein Ansatz zu solcher Auffassung liegt wohl bereits vor, sobald

die Schicksale des Volkes Israel als Inhalt der Verkündigung bezeichnet werden, wie das Jes 42, 10 der Fall ist. Dort heißt es: „Singet Jahwe einen neuen Sang, seinen Ruhm vom Ende der Erde, die das Meer befahren und die es füllen, die Inseln und ihre Bewohner. Es ⟨juble⟩ die Wüste und ⟨die sie durchziehen⟩, die Zeltdörfer, wo Kedar wohnt; es sollen jauchzen die Felsbewohner, vom Gipfel der Berge jubilieren: Sie sollen Jahwe Ehre geben und seinen Ruhm auf den Gestaden verkünden.“ Die Voraussetzung dieses Liedes ist die Vollendung der Heilstaten Jahwes. Sie wird seine Anerkennung durch die ganze Welt zur Folge haben. So kann hier die Aufforderung zu einem Loblied auf Jahwe an die Heiden ergehen. Auch das Verkünden seines Ruhms geschieht hier nicht zum Zweck der Mission, ist vielmehr schon Folge der Bekehrung, die Jahwe selbst durch seine Taten herbeigeführt hat. Die Brücke zwischen diesem Gedanken und der Mission des Knechtes Jahwes bildet die Vorstellung, die im Kapitel 43 zum Ausdruck kommt: die herrlichsten Machttaten Jahwes geschehen an Israel; deshalb sind die Israeliten Jahwes Zeugen in dem Kampf wider die fremden Götter. Kein Volk kann das von seinem Gott aussagen, was Israel von Jahwe sagen kann.

Wenn der zweite Jesaja im Exil Jes 48, 20 verkündet: „Zieht aus von Babel, flüchtet aus Chaldäa, mit Jubelstimmen verkündet, laßt hören dies, bringt's hinaus bis zum Ende der Erde: ⟨ ⟩ Erlöst hat Jahwe seinen Knecht Jakob“, so wird das Loblied der befreiten Gefangenen zur Missionsbotschaft, die die Erlösertat Gottes den Völkern verkündet, so daß auch sie in das Lob Gottes einstimmen können [20].

An anderer Stelle ist der Gedanke mehr äußerlich, juristisch gefaßt. In einem Rechtsstreit zwischen Jahwe und den Götzen treten die Völker als Zeugen für ihre Götter auf. Da wird dann das Zeugnis der Israeliten von den Machttaten Jahwes ihn als den mächtigsten Gott erweisen. Auch in dieser Formulierung zeigt sich eine Wurzel des alttestamentlichen Missionsgedankens. Ausdrücklich ist die Mission nur an wenigen Stellen als Aufgabe bezeichnet. So Jes 49, 6 in einem der sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder, wo der Knecht Gottes diese Aufgabe erhält. *(Duhm):* „Zu gering ist's (dafür, daß du mir Knecht bist), herzustellen die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzubringen, daß ich dich vielmehr mache zum Licht der Völker, damit meine Rettung sei bis ans Ende der Erde.“ Auch Jes 42, 4 hat diesen Gedanken ausgesprochen: „Er wird nicht matt

und <knickt> nicht zusammen, bis daß er die Wahrheit auf Erden einsetzt und auf seine Lehre die Gestade harren.“ Der Gedankengang Jes 61 ist zwar national-egoistisch begründet, aber natürlich hat es die religiöse Unterwerfung der Heiden zur Voraussetzung, wenn die Juden hier als die Priester der ganzen Welt bezeichnet werden.

Diese prophetischen Aussagen entspringen einer universalistisch gerichteten Frömmigkeit und tragen im allgemeinen eschatologischen Charakter. Tatsächlich ist ja in der Gegenwart weder Jahwe als der Gott der ganzen Welt anerkannt, noch auch ist sein Volk religiös das Führende. Beides wird erst Wirklichkeit werden in jener seligen Endzeit, auf die sich die religiöse Erwartung der Propheten mit aller Inbrunst richtet. Aber dieser religiösen Erwartung entspricht und entspringt eine theologische Weltbetrachtung, die die ganze Welt in ihren Bereich zieht und so zu den Vorstellungen von der Erschaffung der Welt durch Gott und von der Lenkung der Geschichte durch seine Hand kommt. Die jüdischen Theologen der exilischen Zeit haben diese Gedanken zum Teil unter dem Einfluß fremder Religionen durchgedacht und sie sind allmählich Allgemeinbesitz der Juden geworden. Die Psalmen, die Kultgesänge des Judentums, legen deutlich Zeugnis dafür ab. Gott ist der Schöpfer der Welt und der Menschen. Er ist als solcher der allmächtige Herrscher der Natur, der Himmel ist sein Thron und die Erde ist der Schemel seiner Füße. Seine Herrschaft geht über das All, er ist der König der Welt [21]. Im naturmythologischen Sinne, in den Naturvorgängen, besonders in gewaltigen und verderblichen Naturkatastrophen empfindet man seine Hand, und die Pracht und die Schönheit erscheint als sein Schmuckgewand, als der Gottheit lebendiges Kleid. Aber dieser Gott ist erhaben über den Himmel, über die ganze Erde. Als Werke seiner Hand sind sie sein Eigentum und verkünden sie seine Herrlichkeit. Ihm jauchzen sie zu und ihm frohlocken sie. Die Unendlichkeit der Schöpfung predigt den unendlichen Gott, und in ihren Zusammenhang weiß sich das jüdische Volk in besonderer Weise gestellt [22]. Es verfolgt seine Geschichte bis hinauf in die Tage der Schöpfung; der Mensch Adam, der aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, ist der Sohn Gottes. Und das jüdische Volk empfindet sich selbst als seine echten Nachkommen [23]. Die Geschichtskonstruktion der exilischen Zeit, die an die alten Sagen und Ueberlieferungen anknüpft, zeigt, wie immer wieder die Gotteshand über seinem Volke gewaltet, und wie all die anderen Völker mehr oder minder Nachkommen ab-

trünniger Seitenlinien sind. Aber je mehr sich der Blick weitet, desto deutlicher wird es, daß Jahwe auch die Schicksale der anderen Völker in der Hand hat, und daß auch sie ihm bei der Erziehung seines Volkes Israel dienen müssen. Die eschatologischen Gedanken vom kommenden Gottesreich werden ergänzt durch eine Geschichtskonstruktion, die den Gedanken der Weltherrschaft Gottes in die Vergangenheit einträgt und die Geschichte mit diesem Gedanken durchdringt. Deuterojesaja (Jes 40 ff.) hat eine solche Gedankenreihe zuerst in der praktischen Politik der Gegenwart verwendet. Der messianische Gedanke, noch durchaus weltlich politisch orientiert, aber doch im Zusammenhang einer starken Frömmigkeit konzipiert, wird von ihm übertragen auf Kyros, den Eroberer, von dem er den Untergang Babels und die Erlösung Israels erwartet. Er ist König von Gottes Gnaden und von ihm heißt es Jes 45, 1: „So sprach ich zu meinem Gesalbten, zu Kyros, dessen rechte Hand ich ergriffen, so daß ich Völker vor ihm niederwarf und die Lenden der Könige entgürtete, auftat vor ihm die Türen, und die Tore blieben nicht verschlossen: Ich werde hergehn vor dir und die Wege werde ich ebnen . . ., damit du erkennest, daß ich Jahwe, der dich rief bei deinem Namen, Israels Gott. Um meines Knechtes Jakob willen, und Israels, meines Erwählten. Drum rief ich dich bei deinem Namen, gab dir Ehrennamen, da du mich nicht kanntest. Ich Jahwe, und es gibt keinen sonst, außer mir gibts keinen Gott“ [24].

Die Hoffnung des jüdischen Volkes hat Kyros nicht erfüllt. Aber wenn die persischen Könige Schöpfer und Förderer der jüdischen Religion gewesen sind, so haben die Bekenner dieser Religion ihnen und allen ihnen folgenden Herrschergeschlechtern in aller Welt trotz allem mit Treue und Loyalität gedankt. In diesem Zusammenhang wurde der Gedanke erfaßt: es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, und es blieb eine besondere Eigenart der jüdischen Frömmigkeit, daß sie zu allen Zeiten die weltliche Herrschaft in den Bereich ihrer Fürbitte hineingezogen hat. Schon Jer 29, 7 ist Zeuge dafür: „Kümmert euch um die Wohlfahrt des Landes, in das ich euch weggeführt habe, und betet für es zu Jahwe, denn seine Wohlfahrt ist eure Wohlfahrt.“ Und im späten Baruch heißt es (1, 10—12) von den Juden in Babylon, die sich nach Jerusalem wenden: „Wir senden euch hiermit Geld; kauft für das Geld Brand- und Sühnopfer und Weihrauch. Richtet auch Speisopfer zu und bringt die Opfer auf den Altar des Herrn unseres Gottes. Und betet für das Leben Nebukadnezars,

des Königs von Babel, und für das Leben Baltasars, seines Sohnes, damit ihre Tage währen wie die Tage des Himmels über der Erde, daß der Herr uns Kraft verleihe und unsere Augen leuchten mache und wir unter dem Schutze Nebukadnezars, des Königs von Babel, und unter dem Schutze seines Sohnes Baltasar leben, ihnen viele Tage dienen und Gnade vor ihnen finden.“ Auch I Esra 6, 10 ist dieselbe Sitte in dem Protokoll mit dem Erlaß des Kyros erwähnt. Nach diesem Erlaß sollen die Opfer sogar aus den königlichen Einkünften bezahlt werden, damit die Juden dem Gott des Himmels beständig Wohlgerüche darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten. Selbst in der Makkabäerzeit scheint diese Sitte nicht ganz unterlassen worden zu sein; es ist mehrfach bezeugt, daß sogar fremde Feldherrn mit der Unterstützung der Juden Opfer für den heidnischen König dargebracht haben [25]. In solchen Opfern, die ja an sich einfach dem antiken Glauben an den Zusammenhang von Gott und Land entsprangen, sahen die Juden eine Anerkennung der universalistischen Ansprüche ihrer Religion. Es tritt da zum ersten Male ein Zusammenhang von Weltreligion und Weltreich auf, wie er in der Zeit der Römerherrschaft sogar bis zu einer Anerkennung des römischen Kaisers, und zwar gerade des Kaisers, der die aufständigen Juden bekriegte, als Messias führen konnte. Josephus hat die alten messianischen Weissagungen, nach denen der Weltherrscher von Juda ausgehen solle, auf den römischen Kaiser Vespasian übertragen, und hat damit diesen römischen Kaiser als den Friedebringer anerkannt [26]. Im selben Zusammenhang ist wohl auch des Paulus Stellung zum Römischen Reich zu verstehen, seine Berufung auf den Kaiser in der Gefangenschaft in Cäsarea, seine theoretische Ausführung über die Obrigkeit, Röm 13, und die eigenartige Rolle, die er vielleicht an der bekannten Stelle II Thess 2, 7 dem römischen Kaiser für die Aufrechterhaltung des gegenwärtig geordneten Weltzustandes vor dem Einbruch der eschatologischen Zeit zuweist [27].

Diese Gedanken stehen in einer gewissen Spannung zu der hierarchischen Konzeption, nach der Gott der König der Welt ist, aber beide Vorstellungsreihen haben durchaus nebeneinander und miteinander im Judentum Geltung gehabt. Im letzten Sinne bleibt Gott der König in der Welt [28]. Das ist eine Vorstellung, die zunächst eschatologische Färbung hat: in der Endzeit wird Jahwe diese Herrschaft tatsächlich antreten, die aber im Kultus Gegenwartsbedeutung bekommt. *Mowinckel* hat versucht, vor allem die sogenannten Königs-

psalmen als Kultgesänge beim Thronbesteigungsfest Jahwes zu verstehen. Jedenfalls haben die Psalmisten vielfach die orientalische Gott-Königsvorstellung, wie sie in der Hofsprache der Weltreiche sich ausgeprägt hatte, auf Jahwe übertragen. Er nimmt alljährlich am Neujahrstage seinen Thron wieder ein und stellt damit seine Herrschaft über die Götter und die Könige und über die Völker der Welt fest. Er richtet und schafft Recht, er greift in die Geschicke der Völker ein und er wird sie allmählich auch zum Glauben an ihn führen [29]. Erst von da aus ergibt sich dann ein neues Verständnis der alten eschatologischen Verheißung der Propheten. Auf Israel blickt die Welt; an seinem Schicksal wird sein Gott offenbar. So entsteht der doppelte Gedanke: Die Sünde des Volkes Israel schändet Gott und daraus erwächst ein starker sittlicher Antrieb für das Volk. Und das Unglück des Volkes Israel schadet Gott bei den Heiden und daraus erwächst der Antrieb für Gott, endlich die Heilszeit über sein Volk heraufzuführen.

3. Die Hellenisierung der alttestamentlichen Religion durch die Septuaginta.

Die Uebersetzung der Septuaginta zeigt an einigen Stellen deutlich, wie in der hellenistischen Zeit der hebräische Text nicht mehr nur eschatologisch verstanden worden ist, sondern eine starke Gegenwartsbedeutung im missionarischen Sinne erhalten hat. Die Gedankengänge, die uns im hebräischen Alten Testament begegnen, kehren hier zum Teil in stärkerer Betonung und Bewußtheit wieder. So scheint die eschatologische Erwartung der Bekehrung der Heiden hier in geschichtlicher Greifbarkeit aufzutreten. Jes 18, 7 ist der Sinn des hebräischen Textes nationalegoistisch. Als Sklaven soll ein fremdes Volk dem Herrn als Geschenk dargebracht werden. Der griechische Text schreibt, daß von diesem Volk dem Herrn Geschenke dargebracht werden, wofür die Voraussetzung eben die Bekehrung dieses Volkes ist. In ähnlicher Weise wird der Nationalegoismus des hebräischen Textes Jes 55, 5 durch den Ausdruck der gewaltigen Sehnsucht der Heiden nach dem Heil ersetzt. „Ein Volk, das du (Israel) nicht kennst, rufst du (wie man Sklaven ruft), und ein Volk, das dich nicht kennt, kommt zu dir gelaufen.“ So schreibt der hebräische Text. Dafür sagt die Septuaginta: „Heiden, die dich nicht kennen, rufen dich an und Völker, die dich nicht verstehen, nehmen Zuflucht bei dir.“ [29a]

Der Angeredete ist dem Zusammenhang nach Israel. Aber die angewendeten Verba zeigen, daß hier hinter dem Volk Israel in ganz anderer Weise Gott steht, als im hebräischen Text. Israel wird, wie sich das im Christentum dann deutlicher ausgeprägt hat, religiöser Terminus, Gemeinde der Heiligen, Inbegriff des Heils. Der Sehnsucht der Heiden entspricht auf der anderen Seite der klare Missionsbefehl Gottes an Israel. Auf Grund eines Lesefehlers heißt es im Zusammenhang der Heilsweissagung, Jer 3, 19: „Ich ordne dich ab zu den Heiden[30]". Auch damit ist der Kreis der Gedanken des hebräischen Textes nicht durchbrochen. Nur die Zahl der Stellen hat sich vermehrt und die Lebendigkeit dieser Gedanken im Septuagintajudentum scheint erwiesen. Dürfen wir mit ihr rechnen — und wir dürfen es wohl, wenn wir das gesamte Material, das uns zur Verfügung steht, betrachten —, so wird anzunehmen sein, daß im Sinne der jüdischen Propaganda auch Stellen verwendet worden sind, die ursprünglich nichts damit zu tun haben. Einen direkten Beweis dafür haben wir bei dem Septuagintajuden Paulus. Er bezieht Jes 65, 1 auf die Heiden und erhält so Röm 10, 20 den Gedanken, daß Gott sich habe finden lassen von denen, die ihn nicht suchten, und daß er sich offenbart habe denen, die nicht nach ihm fragten. Nach dem Volk Israel aber, dem ungehorsamen und widerspenstigen, hat er vergeblich die Hand ausgestreckt. Für das Christentum ist wesentlich durch den Septuagintajuden Paulus die Septuaginta das große Missionsbuch geworden. Aber sie ist bereits vor dem Christentum Missionsbuch gewesen: Das hellenistische Judentum hat in diesem Buch der Welt das Heil vermittelt, als die Botschaft von dem einen, dem gerechten und allmächtigen und barmherzige Gott, dem Schöpfer und Herrn des Alls.

Auch die universale Verkündigung des Alten Testaments im ursprünglichen Text konnte ja erst im Gewand der hellenistischen Sprache wirklich universale Bedeutung gewinnen. Sie ist wiederum am deutlichsten im Psalter. Dort empfindet der Fromme seine Missionspflicht, er hat das Heil von Jahwe empfangen, Rettung aus Krankheit und Not, und er möchte nun zunächst wohl in hyperbolischer Redeweise, daß alle Welt von dieser Heilstat Jahwes erfährt, und mit ihm in das Loblied seines Gottes einstimmt. „Ich will dir danken unter den Völkern", heißt es Psalm 18, 50, und Psalm 108 und Psalm 105, 1 ergeht die Aufforderung: „Verkündigt unter den Völkern seine Taten." Aber es ist überhaupt Voraussetzung, daß den Heiden

an dem Schicksal Israels Gottes Macht und Herrlichkeit kund wird. Gott hat sich ihnen offenbart (Psalm 77, 15). Die fremden Völker schauen seine Herrlichkeit (Psalm 97, 6), weil er sein Heil kundgetan hat vor den Augen der Völker (Psalm 98, 2; Jes 52, 10; 40, 5; 66, 18). Wenn Gott sich Zions erbarmt, dann werden die Völker zur Gottesfurcht kommen (Psalm 102, 16). Sie werden ihn dann erkennen (Psalm 83, 19; 87, 4). Dabei kann es als Motiv erscheinen: er half ihnen seines Namens wegen, um seine Macht zu zeigen (Psalm 106, 8). Die Folge ist jedenfalls die universale Anerkennung Jahwes als des höchsten Gottes, die Bekehrung zu ihm und seine Anbetung (Psalm 72, 18. 19; 86, 9; 46, 10 und 22, 28—31): Jauchzet Jahwe alle Welt! Das ist dann das herrliche Ziel, das der Psalmist vor Augen sieht. Es ist bezeichnend, daß seine universalistischen Gedanken ganz und gar herauswachsen aus nationalem Egoismus und völkischer Beschränktheit. Weil Israel Heil zuteil wird, deshalb sollen alle Völker ihm folgen. Das ist der im Grunde auf eschatologischen Voraussetzungen beruhende Gedankengang. Eine Mission auf dieser Grundlage würde kaum zu praktischer Wirkung gekommen sein, wenn nicht eben die sittliche Gottesvorstellung im Gegensatz dazu immer wieder zur Entschränkung und zum Universalismus geführt hätte.

Bereits in der prophetischen Frömmigkeit besteht eine starke Spannung zwischen Sittlichkeit und Kultus. Dabei erscheint der Kultus als das Unwesentliche und die sittliche Forderung wird in den Mittelpunkt der Frömmigkeit gerückt. Das bedeutet natürlich eine Befreiung der Religion von ihrer geschichtlichen Gebundenheit an die israelitisch-kanaanäische Kultform. Die israelitische Religion der vorexilischen Zeit trägt als Volksreligion einfach den Charakter der kanaanäischen Kulte. Sie ist gebunden an die spezifische Eigenart semitischer Religionsform, sie ist gebunden an bestimmte heilige Stätten. Auch das Judentum kennt eine heilige Stätte. Aber der Berg Zion wird zum Weltberg[31]. Es verbindet sich mit ihm und mit Jerusalem die Vorstellung, er sei der Mittelpunkt der Welt, und die eschatologische Erwartung, er werde einst über alle Berge erhöht werden und die allen Völkern sichtbare Wohnstätte Jahwes tragen. Mit diesen Gedanken hat auch der Mittelpunkt des Kultus universalistische Bedeutung gewonnen. Tatsächlich bleibt aber doch die Betonung des heiligen Ortes[32] ein Hemmnis für die Entwicklung des Judentums zur Weltreligion, ein Hemmnis, das durch die Ethisierung der Gottesvorstellung und durch die Ersetzung des Kultus

durch Ethos nur zum Teil überwunden werden konnte. So bekommt der prophetische Kampf gegen die ortgebundenen Opfer eine Bedeutung für die Entwicklung der Missionskraft der jüdischen Religion.

Diese Religion wird immer mehr zu einer ethischen, so daß schließlich die Begriffe fromm und gerecht in ihr Synonyma werden. Ṣedek ist der charakteristische Terminus für Religion im Judentum [33]. Die Frömmigkeit besteht in der Erfüllung der Gebote Jahwes. 613 zählt das rabbinische Judentum [34]. Oder es faßt sie zusammen in dem doppelten Gebot der Liebe, das nicht nur aus dem Neuen Testament als Charakteristikum der späteren jüdischen Frömmigkeit bekannt ist [35]. Mit der Identifizierung von fromm und gerecht kommt gewiß die nomistisch-pharisäische Haltung in die jüdische Frömmigkeit hinein, die in dem Streben nach der eigenen Gerechtigkeit Inhalt und Ziel aller Frömmigkeit sieht. Aber es ist damit dem Judentum eines der stärksten propagatorischen Mittel in die Hand gegeben. Das Judentum ist die Religion der aktiven Liebe [36]. So ist es den Heiden erschienen und deshalb sind vielfach die Uebertritte zu ihm erfolgt. Und das Judentum ist die Religion der reinsten Sittlichkeit. Damit entsprach es weithin dem heidnischen Ideal und besaß jedenfalls eine starke Ueberlegenheit in pädagogischer Beziehung [37]. Im Zusammenhang damit wird die soziale Haltung der jüdischen Religion verständlich, wie sie am eigenartigsten in der Identifizierung von fromm und arm zum Ausdruck kommt, die zunächst in dem äußeren Schicksal des jüdischen Volkes begründet ist. Seit dem Exil — und dieses Exil hat nach dem Bewußtsein der Juden nie aufgehört — waren die Juden ein armes, unterworfenes, gedrücktes Volk. Und man mag es als „Dennoch“ des Glaubens oder als Ressentiment des Schwächeren bezeichnen, jedenfalls haben die Juden ihr Schicksal bejaht und sich als die Armen nun gerade als Volk Gottes gefühlt. Darin liegt dem innersten Kern nach bereits eine Ueberwindung des rein ethischen Pathos pharisäischer Gerechtigkeit, darin liegt eine Bejahung des Leides, die nur neben dem Vergeltungsglauben sich auf dem Boden der jüdischen Frömmigkeit nicht hat entwickeln können, und im Grunde erst in der Frömmigkeit Jesu wirkungsvoll geworden ist. Der Anspruch aber war vorhanden, der Anspruch einer besonderen Stellung der Armen zu Gott. Im Rahmen des Vergeltungsglaubens fand er zunächst seinen Ausdruck in der eschatologischen Hoffnung oder für die individuelle Frömmigkeit im Auferstehungs-

glauben. Das Problem der Theodizee war damit vorläufig gelöst und die Antwort war eine frohe Botschaft von starker missionarischer Kraft für die Armen und Unterdrückten in aller Welt.

4. Die religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Fremdengesetzgebung und die Fremdlingstypologie der Septuaginta.

Die soziale Haltung der jüdischen Frömmigkeit, die in solchen Gedankengängen ausgeprägt ist, tritt in anderem geschichtlichen Zusammenhang besonders deutlich hervor in der religiösen Begründung der Fremdengesetzgebung. Während sich mit dem babylonischen Exil der Gedanke der Gola, der Gefangenschaft, verbindet, gilt Aegypten der religiösen Typologie als Diensthaus: als geknechtete Fremdlinge waren die Israeliten in Aegypten. Diese Typologie ist für die religiöse und sittliche Erziehung Israels von großer Bedeutung gewesen. Zunächst hat sie die Stellung Israels zu den Fremden in sittlichem Sinne beeinflußt. Die tatsächliche Stellung des Fremden im antiken Volkstum war schutzlos. Auch innerhalb des Alten Testaments zeigen das eine Reihe von Erzählungen, besonders Gen 19, der Frevel der Sodomiter, und Jud 19, die Schandtat von Gibea. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Erzählungen in den Zusammenhang religionsgeschichtlich-primitiver Vorstellungen gehören. Die Stellung aller antiken Religion den Fremden gegenüber entspringt einer heiligen Scheu gegenüber dem fremden Gott, als dessen Träger der Fremde erscheint. So versucht man sich die göttliche Kraft durch eine sakramentale Tötung des Fremden anzueignen. Oder man glaubt durch geschlechtliche Vereinigung mit dem Fremden in Gemeinschaft mit dem fremden Gott treten zu können [38]. In der Erzählung von Lots Gastfreundschaft schimmert dies Motiv vielleicht noch durch, sofern der oder die Fremdlinge dort tatsächlich geheimnisvoll über die Erde wandernde und die Menschen belohnende oder strafende göttliche Wesen sind. Aber praktisch spielen im Alten Testament diese Vorstellungen keine Rolle. Gerade weil der Fremdling an sich schutzlos ist, stellt man ihn unter den besonderen Schutz der Gottheit. Gastfreundschaft gehört, wie in aller antiken Religion, so auch in Israel zu den religiösen Pflichten. Das schon erwähnte Motiv von dem Gott, der über die Erde wandert und die Gastfreundschaft belohnt, liegt auch Gen 18 vor, und ist offenbar Hebr 13, 2 besonders

unterstrichen. Es taucht im Neuen Testament auf, wenn es Matth 25, 35 heißt: „Ich war fremd und ihr habt mich eingeladen!" Auch sonst spiegelt das neutestamentliche Gebot der Gastfreundschaft, Röm 12, 13; I Tim 5, 10, einfach die jüdische Sitte wider [39]. Und Sap Salom 19, 14 und 25 wird andererseits der Mangel an Gastfreundschaft mit Strafe bedroht.

Die Aussagen des Alten Testaments über die Stellung der Israeliten zu den Fremden [40] sind auch nicht nur etwa theoretischer Art, vielmehr war die Berührung mit Fremden zu allen Zeiten der israelitisch-jüdischen Geschichte eine außerordentlich starke. Palästina war Durchgangsland für den ganzen Handelsverkehr des vorderen Orients, und infolgedessen auch ein politisch heiß umstrittenes Gebiet. Von Anfang an hatten sich die Israeliten mit den Kanaanäern in seinen Besitz zu teilen, und auch zur Zeit der Blüte des israelitischen Königstums machte gerade das sich steigernde Kulturbedürfnis die Heranziehung von Fremden notwendig [41]. In der nachexilischen Zeit war das Gebiet geschlossener jüdischer Siedelung nur ganz klein, so daß eine Berührung mit Fremden zu den Notwendigkeiten des täglichen Lebens gehörte. In der griechischen Periode hatte die Hellenisierung des Orients vor den engen Grenzen Judas natürlich nicht haltgemacht. Zu allen Zeiten war infolgedessen die Frage nach dem Verhältnis der Juden zu den Fremden gegeben. Und zwar handelte es sich nicht bloß um ein zu gewährendes Gastrecht, sondern um die Notwendigkeit, die gegebenen Tatsachen des Eindringens der Fremden in das eigene Land bzw. der Zerstreuung unter die Fremden außerhalb Judäas vom religiösen Standpunkt aus zu betrachten und mit ihr fertig zu werden. Nur mehr theoretische Bedeutung haben jetzt die alten Gedanken, die den Fremdling unter den Schutz der Gottheit stellen [42], sofern die fremden Eindringlinge sich wohl selbst im eroberten Lande zu schützen wußten. Immerhin zeigt die Geschichte der jüdischen Erhebungen in der griechischen und römischen Zeit, daß sich auch hier die Verhältnisse plötzlich ändern konnten.

Im ganzen aber ist das Verhältnis der Israeliten zu den Fremden in der nachexilischen Zeit wohl mehr durch den Gedanken bestimmt worden, wie die kultische Reinheit des Volkes Israel in dem nun einmal notwendig gegebenen Zusammenleben mit den Fremden zu erhalten sei. In diesem Sinne ist die alttestamentliche Fremdengesetzgebung ausgelegt bzw. erweitert worden. Vor allem gilt das Sabbatgebot auch für den Fremden, und zwar aus religiösen Gründen,

denen gegenüber der humane Zweck: „damit ... der Fremdling einmal aufatme“ (Ex 23, 12, ähnlich Dt 5, 14), sekundär ist. Entsprechende Bestimmungen gelten für das Wochenfest (Dt 16, 11) und für das Laubhüttenfest (Dt 16, 13). Auch bei der Darbringung der Erstlinge sollte sich der Fremde mit den Israeliten an all' dem Segen erfreuen, „den dir Jahwe, dein Gott, verliehen hat“ (Dt 26, 11). Diese Anordnungen tragen allerdings mehr humanen als religiösen Charakter, worauf die Stellung des Fremdlings neben Waise und Witwe einerseits und andererseits die Erinnerung an die Knechtschaft in Aegypten hindeutet. Ausgeschlossen bleibt dagegen der Fremdling von der Feier des Paschafestes, wenn er nicht die Beschneidung auf sich nehmen will. Das Paschafest ist eben das für Israel eigentlich charakteristische Fest, das bereits in ältester Zeit eine historische Deutung erfährt. Wochen- und Laubhüttenfest sind Naturfeste, die ihren Charakter bis in die Zeit der rabbinischen Theologie bewahrt haben. Erst der Talmud nimmt auch hier symbolisch-historische Umdeutungen vor, indem er das Wochenfest als religiöse Erinnerungsfeier an die Gesetzgebung am Sinai deutet *(Marti)*. Das Laubhüttenfest wird schon Lev 23, 43 auf den Auszug aus Aegypten bezogen. Aber auch das ist erst späte Auslegung; ursprünglich liegen Erntefeste vor, die in die kanaanäische, vorisraelitische Acker- und Weinbaukultur hineingehören. Von den israelitischen Eindringlingen sind diese Feste für Jahwe gefeiert worden, ohne daß sie dadurch die Exklusivität eigentlicher Jahwefeste erhalten hätten. So bildet die Anordnung der Mitfeier zwar eine mögliche Grundlage für die Ausbreitung des Jahwismus unter den Fremdstämmigen in Israel, ist aber keineswegs propagandistischen Gedanken entsprungen.

Erst die spätere Zeit scheint auf eine direkte Einwirkung auf die Fremden im Sinne der Jahwereligion abzuzielen. So soll nach einer Glosse (nach *Marti*) Dt 31, 12 die Vorlesung des Gesetzes stattfinden vor dem ganzen Volke einschließlich der Stammesfremden, die sich in Israel aufhalten. Die ältere Ueberlieferung hat im Gegensatze dazu die Bestimmung Dt 14, 21, daß der Fremdling das Fleisch gefallener Tiere genießen könne, welches den Israeliten verboten war, ein Beweis dafür, daß der Fremdling in keine Beziehung zum Jahwekultus zu treten hatte. Er war nicht besser als die Hunde, denen nach Ex 22, 30 das Fleisch gefallener Tiere zugewiesen werden soll. Erst Lev 17, 15 steht der Fremde als Proselyt dem Israeliten gleich (*Marti* zu Dt 14, 21). Ueberhaupt ist es der Priesterkodex,

also diejenige von den 4 Quellenschriften des Pentateuch, die dem Geiste des exilischen Priestertums entsprungen ist, der die gesetzlichen Bestimmungen über die Fremdlinge am meisten ausgebildet hat. Nach ihm ist der Fremdling fast ganz in die Kultgemeinschaft der Juden aufgenommen und muß sich dementsprechend benehmen. Daß er an sich minderen Rechts ist, wird allerdings aufrecht erhalten. Kein Konnubium zwischen Juden und Fremden darf stattfinden (Esr 9, 1 ff.; 10, 2 ff.; Esra steht bei seinem Wiederaufbau auf dem Boden des Priesterkodex), solange nicht der Fremde die Beschneidung angenommen hat (Num 9,14; Gen 34,14). Er darf keine israelitischen Sklaven halten (Lev 25, 47 ff.) und keinen Grundbesitz erwerben (Lev 25, 13 ff.). Andererseits wird ihm der Schutz des Rechtes, die Gleichheit vor Gericht durchaus zugesichert (Lev 19, 9 f.; 23, 22; 25, 6; 24, 22). Die religiösen Leistungen, die von ihm gefordert werden, sind im ganzen mehr negativer Art. Es ist nicht mehr das fröhliche Mitfeiern der Feste Jahwes, das ihm erlaubt ist, sondern die jüdische Scheu vor kultischer Befleckung verlangt von ihm die Bewahrung kultischer Reinheit, damit nicht der Jude, der mit ihm in Berührung kommt, sich an ihm verunreinige. So muß er Götzendienst und Blut meiden (Lev 17, 8. 10 ff. 15; 18, 26; 20, 2; Num 19, 10—12), muß am Versöhnungstage fasten (Lev 16, 29; doch vgl. Lev 23, 42), muß Sabbat und Erntefeste feiern und ebenso das Paschafest halten, feiern darf er es nur, wenn er beschnitten ist (Ex 12, 48). Er muß die Sühnegesetze halten (Num 15, 14. 26. 29) und überhaupt den Namen Jahwes heiligen (Lev 24, 16). Diese Forderungen des Priesterkodex entstammen also nicht propagandistischem Interesse, sondern sollen die kultische Reinheit des Volkes Israel wahren. Aber gerade dann bekommt der Terminus Gēr (Fremdling) im Sprachgebrauch des Priesterkodex einen religiös-kultischen Inhalt. So ist auch deutlich Gēr von Tōšāb unterschieden. Der letztere ist einfach der Beisasse, eventuell der geknechtete Beisasse, der Gēr aber derjenige Fremde, der bestimmte religiöse Vorschriften erfüllt [43]. So bezieht sich der Bund Jahwes mit den Israeliten nach einer Reihe von Glossen auch auf den Fremden (Dt 29, 10; 31, 12; Neh 10, 29). An der letzten Stelle heißt es ausdrücklich, daß sich schriftlich dem Gesetz verpflichtet haben auch alle, die sich von den Völkern der Länder abgesondert haben und zum Gesetz Gottes halten. An dieser Stelle hat der Terminus Gēr sicher technischen Sinn. Ebenso liegt es Lev 17, 15 oder Num 9, 14 und Num

15, 14—16. Ueberall dort ist gleiches Recht und Gesetz für Israeliten und Fremde vorausgesetzt.

Aus dieser Verwendung des Begriffes geht also hervor, daß tatsächlich das hebräische Alte Testament mit der Aufnahme von Fremden in die Jahwe-Gemeinde rechnet. Ueber die Möglichkeit solcher Aufnahme gibt es besondere Bestimmungen. Dt 23, 2 ff. ist eine solche stark einschränkender Art enthalten, die nur Edomiter und Aegypter, und auch diese erst im dritten Grade, in die Jahwe-Gemeinde zulassen möchte [44]. Aber auch diese Bestimmung beweist nur, daß man sich mit dem Problem zu beschäftigen hatte. Sie entstammt einer bestimmten Situation, hat aber sicher nur theoretische Bedeutung besessen.

Daß die Stellung der griechischen Uebersetzung zu der Fremdengesetzgebung des Alten Testaments durch die besonderen Verhältnisse der Diaspora bestimmt ist, läßt sich von vornherein annehmen. Der ursprüngliche Sinn von Gēr: zugewanderter Fremdling, konnte da, wo die Israeliten selbst als Fremdlinge hingekommen waren, nicht aufrecht erhalten werden. Und wenn die Septuaginta trotzdem das hebräische „Gēr" mit Proselyt, d. h. Zugewanderter, wiedergibt, so ist das nur verständlich, wenn entweder die historische Situation ganz deutlich ist, d. h. wenn wirklich von einem zugewanderten Fremdling die Rede ist, oder wenn das Wort in religiös-technischem Sinne zu verstehen ist. Es bedeutet dann über den Begriff von Gēr hinausgehend nicht nur den Fremden, der um der jüdischen Reinheit willen bestimmte kultische Vorschriften erfüllt, sondern vielmehr den, der aus freien Stücken sich zu der jüdischen Gemeinde hält. In beiden Bedeutungen kommt Proselyt in der Septuaginta tatsächlich vor. Als Zugewanderte werden allerdings nur die Israeliten selbst bezeichnet, sofern sie in Aegypten Fremdlinge waren und sofern diese ihre Fremdlingschaft eine Mahnung für ihr eigenes Verhalten gegenüber den Proselyten sein soll. An den übrigen Stellen ist Proselyt mehr oder minder bewußt im technisch-religiösen Sinn gebraucht, und die Benutzung der Septuaginta im hellenistischen Judentum hat wohl überhaupt nur mit dieser Bedeutung gerechnet.

Die Meinung der Forscher über die Bedeutung von Proselyt geht allerdings weit auseinander. Während *Hirsch* in der Jewish Encyclopaedia Proselyt definiert als „one having come to a new and God-pleasing life" und behauptet, daß „Proselyt" in der Septuaginta beinahe immer einen Konvertiten bezeichnet, lehnt *Strack* die kul-

tische Bedeutung des Wortes im griechischen Alten Testament ab und hält die Bedeutung aufrecht, „der unter Israel wohnhafte heidnische Beisasse“ [45]. Proselyt im kultischen Sinne werde in der Septuaginta mit dem aramäischen „gioras“ (gījōrā) wiedergegeben (Ex 12, 19; Jes 14, 1). In beiden Fällen handelt es sich allerdings tatsächlich um Proselyten im religiösen Sinne. Jes 14, 1 wird der Proselyt deutlich von den Heiden unterschieden und in Ex 12, 19 ist von der Teilnahme am Paschamahl die Rede. Gioras findet sich außerdem noch in der Lesart des Codex Alexandrinus zu Lev 19, 34, wo das Gebot der Nächstenliebe auf den Fremdling bezogen wird, eine Stelle, die ja schon im hebräischen Alten Testament den Begriff des Gēr stark religiös bestimmt und die sich in der Septuaginta natürlich nur auf den Proselyten im religiösen Sinne beziehen konnte. Dazu kommt noch eine von *Nestle* [46] zitierte Verwendung von Ex 2, 21 bei *Philo*, der dort wohl aus äußerem Grunde wegen des Anklangs an den Namen *Gerson*, der erklärt werden soll, in Moses Ausspruch: „Ein Gast bin ich geworden in einem fremden Lande“, Gast mit gioras wiedergibt. Diese Stelle zeigt, daß gioras ebensowenig unbedingt technischen Sinn haben muß, wie Proselyt. Andererseits läßt sich zeigen, daß die Septuaginta den Terminus Proselyt vermieden hat, wo er für ihre religiöse Auffassung nicht paßte; an der schon oben zitierten Stelle Dt 14, 21, nach der gefallene Tiere vom Fremdling verzehrt werden können, ist bei der Uebersetzung von Gēr von der Septuaginta an Stelle von „Proselyt“ der Ausdruck „Paröke“ gesetzt, während an der entsprechenden Stelle Lev 17, 15, wo für Israeliten und Fremdlinge die gleiche kultische Bestimmung gilt, Proselyt steht. Hinzu kommt noch negativ, daß Gēr mit Xenos nur da übersetzt wird, wo es wirklich den Gast bezeichnet: Hiob 31, 32, und daß in bezug auf die Israeliten, wo sie als Gērîm bezeichnet werden, in der Septuaginta zwar, wie erwähnt, 5mal „Proselyten“, meist aber „Paröken“ gebraucht wird. Auch die auf die Proselyten bezüglichen Zusätze bzw. Ergänzungen Lev 17, 8 ff. und Dt 12, 18 lassen sich nur verstehen, wenn Proselyt in religiösem Sinne gemeint ist, da die Judenschaft der Diaspora für das Verhältnis Zugewanderter kein besonderes Interesse haben konnte. Auch die allerdings nicht häufige Verwendung von „Proselyt“ im Neuen Testament [47], dessen Sprache in vielem von der Septuaginta abhängig ist, darf wohl hier herangezogen werden. Schließlich kommt Jes 54, 15 in Betracht, wo die Septuaginta gegenüber dem unverständlichen hebräischen

Text völlig selbständig formuliert: „Proselyten werden dir zuströmen durch mich und werden bei dir wohnen und bei dir ihre Zuflucht suchen."

Neben dem Terminus Proselyt kommt in der Septuaginta das Verbum *προσκεῖσθαι* im selben Sinne vor. Besonders deutlich ist da Jes 56, 3. 6, wo von dem Sich-zum-Herrn-halten des Fremdstämmigen die Rede ist. Häufig ist der Terminus mit Proselyt verbunden, woraus hervorgeht, daß der ursprünglich lokale Inhalt des Wortes nicht deutlich bewußt war. Einen ähnlichen Sinn hat *ἐπισυνηγμένοι* in 2 Chron 5, 6, wo die Septuaginta durch Einfügung eines „und" neben die Gemeinde die Gruppe der Proselyten stellt und durch Hinzusetzung des weiteren Terminus *φοβούμενοι* Ganzproselyten und Halbproselyten unterscheidet und so wiederum ihr Interesse an der Stellung des Alten Testaments zum religiösen Proselytismus beweist. Proselyt im technischen Sinn begegnet auch in der hellenistischen Mysterienreligion, wo es denselben Sinn wie religiosus haben kann [48]. Es entspricht dort dem lateinischen advena. Das Verbum *προσέρχεσθαι*, von dem „Proselyt" abgeleitet ist, findet sich ebenfalls im technischen Sinne in der hellenistischen Religion und kommt so wohl auch im Neuen Testament vor, besonders häufig im Hebräerbrief [49].

Die Verwendung des Begriffes Fremdling in der Septuaginta hat im Zusammenhang unseres Themas aber nicht nur die Bedeutung, daß sie das Vorhandensein von Proselyten und das Interesse des hellenistischen Judentums für den Proselytismus bezeugt, es läßt sich vielmehr zeigen, daß in der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments die Fremdentypologie besonders unterstrichen ist und daß diese Uebersetzung damit für das Judentum die Verbindung zu gewissen dualistischen Vorstellungen der hellenistischen Welt herstellte, die vom Judentum und Christentum aufgenommen und in die Septuaginta hineingelesen werden. Der Terminus Proselyt gehört an sich, um die Terminologie *Edvard Lehmanns* [50] zu gebrauchen, in eine Religion des Ortes hinein. Er bezeichnet den, der zum heiligen Volk kommt und sich zum heiligen Ort wendet. Die Religion des Ortes ist die Religion des festen religiösen Besitzes, des gegenwärtig geglaubten Heils. Das Judentum ist als Religion des Habens in der hellenistischen Welt propagiert worden, es hat die Kindschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, den Gottesdienst und die Verheißung, wie es bei Paulus Röm 9 heißt. Aber, wie schon der Begriff der Verheißung in diesem Zusammenhange zeigt, es war

nicht allein Religion des Ortes und des festen Besitzes, sondern zugleich auch Religion des Weges, eschatologische Frömmigkeit der Hoffnung, und erst in der teilweisen Umbildung zur dualistisch-begründeten Erlösungsreligion konnte es sich die hellenistische Welt unterwerfen [51]. Erst im Christentum ist diese Umbildung vollkommen durchgeführt. Aber das Diasporajudentum steht auch insofern zwischen Hellenismus und Christentum, als es gewisse Momente der Erlösungsreligion in sich aufgenommen und mit seinem Geiste durchtränkt hat.

Das gilt auch von der Fremdentypologie. Grundlegend ist die Tatsache, daß die Israeliten im Alten Testament selbst als Fremdlinge bezeichnet werden. Es liegen eben auch in der alten israelitischen Volksreligion Momente einer Erlösungsreligion, die die Berührung mit dem Hellenismus zu neuem Leben erweckt hat. Die Erlösung aus dem Diensthause oder der Fremdlingschaft in Aegypten ist für die Auffassung des Judentums als Erlösungsreligion das typische Beispiel, und das Paschamahl wie das Laubhüttenfest nach der oben zitierten Stelle Lev 23, 43 kann als sakramentale Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes aufgefaßt werden. In den Riten dieser Feste stellen sich die Israeliten immer wieder als die Fremdlinge dar, wie es die Väter [52] waren und die Führer des Volks. Abraham sagt Gen 23, 4 an einer an sich wenig bedeutungsvollen Stelle — es handelt sich um den Erwerb der Höhle Machpela als Grabstätte für Sara — zu den Hethitern als den Besitzern des Landes: „Ich bin ein Fremdling bei euch." Psalm 39, 13 wird derselbe Gedanke im Gebet zu Gott zum Ausdruck gebracht; Gott ist der Besitzer des Landes, der Mensch, der in ihm wohnt, ist Gēr, d. h. Schutzbefohlener Gottes, und bezieht sich in seinem Gebet auf das Schutzrecht des Fremden. Das ist an sich eine im Orient weitverbreitete Vorstellung, die uns z. B. bei Pausanias 8, 2. 4 bezeugt wird, wo von Gästen und Tischgenossen der Götter die Rede ist, oder in den mannigfachen Eigennamen, besonders phönizischen und punischen, die mit Gēr zusammengesetzt sind [53]. Die Septuaginta, und das ist nun das Bedeutsame in unserem Zusammenhang, hat an der zitierten Psalmstelle zwar nach *Alexandrinus* und *Sinaiticus* einfach den hebräischen Text wiedergegeben, der Codex *Vaticanus* aber liest: „Ich bin ein Fremdling in dem Lande", was vom universalistischen Gottesbegriff aus verstanden, heißen muß: Ich bin ein Fremdling auf Erden [54] (vgl. auch Psalm 119, 19 und 120, 5 und 6). Damit ist die Verbindung zum

Dualismus gezogen, und die Forderung des VI Esra 16, 41 ff.: „Benehmet euch wie Fremdlinge auf Erden, wer verkauft, als sei er auf der Flucht, und wer kauft, als sei er im Begriff zu verlieren, wer handelt, als werde er keinen Gewinn mehr einnehmen, wer baut, als werde er nicht mehr wohnen, wer sät, als werde er nicht ernten, ebenso auch wer seine Weinstöcke beschneidet, als ob er nicht Lese halten werde, die da heiraten, als ob sie keine Kinder zeugen würden, und die nicht heiraten, als ob sie verwitwet wären.“ Diese Forderung trägt noch ganz eschatologischen Charakter [55]; andersartig redet dann die Sibylle: Im Grunde sind alle Menschen auf Erden Fremde, woran sich die Mahnung schließt: Unter euch soll niemand fremd sein (II, 104 f.). Und im Hirt des *Hermas*, Gleichnis 1, am Anfang, wird ebenfalls festgestellt: Ihr wohnt in der Fremde, d. h. unter fremden Herrn und unter fremdem Recht. Mit dieser Feststellung ist die Sehnsucht nach der Heimat, die Erlösungssehnsucht aus der Fremde gegeben, die dann im Christentum Ephes 2, 19 erfüllt ist, mit der Feststellung: „So seid ihr nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ [56]. Das wird letztlich sakramental begründet, wie etwa an der späten Stelle in der missa in inventione crucis des Sacramentarium gallicanum, wo das Kreuz apostrophiert wird: „Reddis cives de peregrinis“. Die Heimat der Christen ist das himmlische Jerusalem oder das Paradies, und die Gebetsostung wird mit der Wendung zu diesem Ziel der Wanderschaft begründet [57].

Wir dürfen diese christlichen Gedankengänge hier heranziehen, weil sicher ist, daß sie aus jüdischer Quelle stammen, und auch mandäische und manichäische Ueberlieferungen, die ebenfalls in enger Beziehung zum Christentum und Judentum stehen, Zeugnis für diese Gedanken ablegen [58]. Die Vorstellungen sind dort deutlicher mythologisch. *Mani*, der Begründer des Manichäismus, klagt: „Ich bin ein Königssohn ... und bin ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit“ [59]. Dort ist der Mythos vom Erlösergott, wie er Phil 2 unter dem Begriff der Kenosis und Tapeinosis dargestellt wird, in der Typologie des Fremdlings erfaßt. Es bedeutet ein Leiden für den Erlöser, daß er die Fremdlingschaft auf sich nimmt, er wird damit, wie eine mandäische liturgische Ueberlieferung bezeugt, der Seele gleich, die ebenfalls fremd in der Welt ist: „Ein Armer bin ich ..., ein Weltfremder, der aus der Ferne kommt ..., den die Uthras weltfremd machten, sie brachten mich aus dem Wohnsitze der Guten.

Ach, in der Wohnung der Bösen ließen sie mich wohnen“ [60]! Aus der Fremde soll die Seele, das ist dann der Sinn der Erlösung, in die Heimat zurückkehren. In der Ekstase bekommt der Fromme einen Vorschmack der Seligkeit: „Ich schaute das große Vaterhaus, in dem meine Brüder wohnen“, heißt es im Linken Ginza [61]. Und Wunsch der Sehnsucht ist es: „Ich will hinausziehen und zu meinem Vaterhause gehen, werde nicht zu meinem Hause hier zurückkehren“ [62]. Das Haus hier ist im Grunde nur ein Zelt, was dann weiterhin zur typischen Ausdeutung des Zeltens in der religiösen Ueberlieferung führt (vgl. wieder Lev 23, 43) und zunächst natürlich von dem Erlöser betont wird [63]. „Er zeltete unter uns“, Joh 1, 14. Die Aussage des Johannesevangeliums findet ihre Entsprechung bei *Philo*, dem der Logos auch als Fremdling gilt. Im übrigen vertritt *Philo* eine gleichsam psychologische Ausdeutung der Fremdlingschaft: die wahre geistige Heimat der Seele ist jenseits der irdischen Sphäre, der Körper ist für sie ein fremder Aufenthaltsort [64]. Ueberall steht hier im Hintergrund die hellenistische Weltanschauung, die durch den wohl iranischen Dualismus, die der babylonischen Astrologie entstammende Entsprechung von Diesseits und Jenseits und durch den ägyptischer Vorstellung entsprechenden magischen oder sakramentalen Erlösungsglauben bestimmt ist [65]. Mit dem aus der jüdischen Geschichte abgeleiteten, in der Lesart des *Vaticanus* der Septuaginta zu Psalm 39 zuerst ausgesprochenen Gedanken der Fremdlingschaft auf Erden dringt diese Vorstellung in die jüdische Frömmigkeit ein, gleicht damit das Judentum der Umwelt an und gibt ihm so die Möglichkeit missionarischer Wirkung [66].

5. Septuaginta und jüdische Propaganda.

Die Hellenisierung des Judentums, die in den angedeuteten Vorstellungen zu finden ist, ist überhaupt die entscheidende Voraussetzung für seine missionarische Wirkungskraft. Entscheidend bezeugt ist sie bereits durch die Tatsache der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments. Gerade wenn man bedenkt, welchen Platz in der antiken wie in der modernen Frömmigkeit das festgeprägte heilige Wort, die alt überlieferte Kultformel und damit die Sprache überhaupt in der religiösen Sphäre einnimmt, so muß es um so schwerer ins Gewicht fallen, wenn dieses angeblich so zähe an seinem Volkstum festhaltende hellenistische Judentum in kürzester Frist die Sprache

der Väter aufgegeben und sogar das heilige Buch in seiner Ursprache nicht mehr verstanden hat. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß das Hebräische überhaupt nur noch heilige Sprache war, während das Aramäische im täglichen Leben gebraucht wurde [67]. Aber auf der aramäischen Grundlage konnte die Kenntnis des Hebräischen erhalten bleiben. Wurde das Griechische Volkssprache, so ging sie verloren. Dafür ist die Septuaginta auch insofern Zeuge, als die Uebersetzung vielfach eine nur mangelhafte, zum Teil nur philologische Kenntnis des Hebräischen verrät, und nach neuester Forschung im hellenistischen Judentum Handschriften im Gebrauch waren, die gar nicht mehr hebräisch geschrieben waren, sondern den hebräischen Text in griechischer Umschrift wiedergaben [68]. Die griechische Uebersetzung ist also nicht etwa zu propagandistischen Zwecken oder aus dem literarischen Interesse des Hellenismus wie der Aristeas-Brief möchte, entstanden, sondern entsprang dem Bedürfnis der jüdischen Gemeinde selbst, der die väterliche Religion mit der Kenntnis des Hebräischen verloren zu gehen drohte.

Natürlich hat die griechische Uebersetzung, sobald sie vorhanden war, dann auch propagatorischen Zwecken gedient, ja sie ist wohl die Grundlage aller jüdischen Propaganda geworden. Ihre Sprache [69] ist zwar nicht das literarische Griechisch des Hellenismus, mußte vielmehr in den gebildeten Schichten gewiß viel Anstoß erregen, aber es war auch kein Judengriechisch, sondern im ganzen die Koine, d. h. die volkstümliche griechische Sprache der Kaiserzeit, wie sie in den unteren Schichten der gräzisierten orientalischen und hellenistischen Großstädte gesprochen wurde. Dabei hat die Septuaginta kulturgeschichtlich eine außerordentlich hohe Bedeutung. Sie ist das erste Werk, das orientalischen Geist in einer abendländischen Sprache zum Ausdruck zu bringen versucht, und durch die Septuaginta hat das hellenistische Judentum wenigstens zeitweilig in der Ueberbrückung des Gegensatzes von Orient und Abendland eine gewaltige kulturgeschichtliche Aufgabe in Angriff nehmen können. Die Septuaginta vollzieht in sich die Verbindung dieser beiden Welten; sie ist nicht einfach eine wörtliche Uebersetzung eines orientalischen Buches, sondern vielfach eine Ersetzung orientalischer Gedanken und Vorstellungen durch hellenistische [70]. Größer noch ist ihre religionsgeschichtliche Bedeutung. Im hebräischen Alten Testament ist eine Sammlung von Büchern zusammengefaßt, deren Entstehung sich über Jahrhunderte erstreckt und die infolgedessen mannigfaltige

Entwicklungsstufen der israelitisch-jüdischen Religion widerspiegeln. Die Septuaginta stammt aus einer sehr viel einheitlicher geprägten religiösen Vorstellungswelt, sie ist eine Schöpfung des Judentums, das den Persern seine Entstehung verdankt [71] und den hellenistischen Herrschern seine weltweite Wirksamkeit. So durchweht ein Geist das ganze Buch; seine Teile verschmelzen. Widersprüche und Unebenheiten gleichen sich aus. Unwillkürlich fallen die engen Schranken des palästinischen Weltbildes, mit der Erweiterung des politischen, wirtschaftlichen und allgemein kulturellen Gesichtskreises weitet sich auch der religiöse Horizont, und der Keim, der in der prophetischen Religion Israels triebkräftig die nationalen Schranken durchbrechen wollte, der Keim des Universalismus, der ethisch und religiös zugleich begründet war, kommt jetzt zur vollen Entfaltung [72].

6. Die universalistischen Gottesbezeichnungen der Septuaginta.

Gewiß vertritt das hebräische Alte Testament eine universalistische Gottesvorstellung. Aber durch die hebräische Gottesbezeichnung, die innerhalb des Alten Testaments auftritt, Jahwe oder Jahwe-Zebaoth, bleibt die Gottesvorstellung praktisch national gebunden. Auch wenn außerhalb Palästinas der Jahwe-Name in der Form Jao [73] auftritt, so wird Jahwe zur synkretistischen, aber nicht zur universalen Gottheit. Das beweist das Vorkommen dieses Namens in Zauberformeln. Hätte das hellenistische Judentum den Namen Jao allgemein gebraucht, so wäre es trotz des scheinbaren Festhaltens am altüberlieferten Gottesnamen im Synkretismus untergegangen. Es lag in der Konsequenz der universalistischen Strömung des Alten Testaments, daß der nationale Gottesname aufgegeben und durch wirklich universalistische Gottesbezeichnungen ersetzt wurde. So ist Jahwe fast durchgängig im griechischen Alten Testament durch Kyrios [74] wiedergegeben, und die ja schwer zu deutende Bezeichnung Zebaoth wird appellativisch gefaßt und meist durch Pantokrator ersetzt.

Mit dieser letzten Bezeichnung kommt die Idee der Weltherrschaft, der unumschränkten Macht Jahwes, am deutlichsten zur Geltung. In ihr ist der Monotheismus in philosophischer Reinheit zum Ausdruck gebracht; und in ihr findet sich die Frömmigkeit des hellenistischen Judentums mit der griechischen Philosophie. Diese Gottesbezeichnung hat vor allem weltanschauliche Bedeutung. Die Idee der Allmacht ist

spekulativ. Der Fromme erfährt die Macht Gottes in jedem Einzelschicksal. Erst das spekulative Denken erhebt daraus den Begriff der Allmacht. Allerdings liegt in diesem Begriff, wie er in der Septuaginta verwendet wird, ein starkes religiöses Pathos [75]. Das tritt z. B. hervor, wenn im Neuen Testament, abgesehen von Septuagintazitaten bei Paulus, Pantokrator nur in der Johannesapokalypse auftritt und offenbar zunächst eschatologische Bedeutung hat. Es ist ein Anspruch, es ist immer noch eschatologische Erwartung, wenn das Judentum seinen Gott als den Allmächtigen bezeichnet. Seine Gottesvorstellung erscheint damit als die Erfüllung des tiefsten Denkens der hellenistischen Philosophie, und dieser Anspruch läßt es verständlich erscheinen, wenn innerhalb des hellenistischen Judentums immer wieder Versuche gemacht worden sind, die tatsächlich zu beachtende Aehnlichkeit gewisser jüdischer Vorstellungen mit den Spekulationen der griechischen Philosophie in jüdischem Sinne zu erklären. Das geschah weithin unter dem Typos vom Diebstahl der Hellenen, der es dann notwendig machte, das geringere Alter der griechischen Dichter, Mystagogen und Philosophen im Vergleich mit Moses und den Propheten nachzuweisen. *Bousset* [76] hat darauf hingewiesen, daß *Clemens Alexandrinus*, wenn er diesen Typos in seinen Stromata verwendet, dabei wie auch sonst auf eine vorhandene Schultradition zurückgreift, die wohl vom hellenistischen Judentum Alexandrias geschaffen ist. Neben diesem Typos steht der andere christliche vom Logos spermatikos [77], der, ohne in dieser Weise die Priorität des Alten Testaments zu behaupten, die dem Alten Testament verwandten Seiten der griechischen Philosophie schätzen und anerkennen und sie als natürliche Gottesoffenbarung werten kann.

Die Gottesbezeichnung Kyrios vertritt denselben universalistischen Anspruch weniger in der Sprache der Philosophie als in der der Kultfrömmigkeit. Die Bezeichnung der Götter als Kyrioi war in den orientalischen Religionen weit verbreitet und tritt in manchen besonders stark hervor. Am stärksten hatte sich die alttestamentliche Frömmigkeit in älterer Zeit mit dem kanaanäisch-phönizischen Baal auseinanderzusetzen. Baal heißt Herr. Es ist in alter Zeit wohl auch für Jahwe verwendet worden, insbesondere soweit er mit den Lokalgöttern Kanaans identifiziert wurde. Später ist es nur noch Bezeichnung der kanaanäischen Kultgötter und deshalb schließlich Teufelsbezeichnung, die in verschiedensten Zusammensetzungen auftritt. Im Neuen Testament wird z. B. Beliar II Kor 6, 15 (vgl. den Archon des

Luftreiches, Eph 2, 2) mit dem Antichristen gleichgesetzt, und damit Christus der heidnischen Kyriosgottheit gegenübergestellt. Verbreiteter als der Baal der phönizisch-kanaanäischen Kulte war der Adonis der syrischen. *Ditlef Nielsen*[78] hat versucht, diesen syrischen Kyrioskult als den Kult der Sohnesgottheit in den großen Zusammenhang der orientalischen Religionsgeschichte zu stellen und aus ihm den christlichen Kyrioskult abzuleiten. Kann dieser Versuch auch nicht als gelungen gelten, so ist doch klar, daß das Christentum als Kyrioskult auf dem Boden Antiochias zuerst dem syrischen Kyrioskult gegenübertritt, und daß der christliche Kyriostitel erst durch diese antithetische Beziehung seinen vollen Inhalt erhalten konnte, wenn er nicht, wie *Bousset* im „Kyrios Christos"[79] hat nachweisen wollen, überhaupt erst in diesem Zusammenhang entstanden ist.

Das Judentum als Kyriosreligion ist jedenfalls durch das Christentum aufgehoben worden, das den Kyrios der Septuaginta im Sinne der hellenistischen Kulte auf den epiphanen Gott Christus deutete und so dem Kyriostitel eine geschichtliche Beziehung und der christlichen Religion die kultische Ueberlegenheit gab. Der Kyrios des Judentums war eben keine epiphane Gottheit, er war der eschatologische König der Welt. In diesem Sinne blieb das Judentum eschatologische Religion, die durch die Epiphanie des Gottes erfüllt werden mußte; das Christentum hat diese Erfüllung in Jesus erlebt und hat dem durch Uebertragung des Titels Kyrios auf ihn Ausdruck verliehen. Für das Judentum bedeutete die Kyriosvorstellung die Hellenisierung, da mit dem universalen Titel das eschatologische Moment der jüdischen Frömmigkeit verwischt und ein Anspruch erhoben wurde, dessen Erfüllung in der hellenistischen Welt nicht aus religiöser Ueberzeugung, sondern nur auf Grund philosophischer Spekulation behauptet werden konnte.

Neben Baal und Adonis begegnet das aramäische Mārā in der Bedeutung „Herr" auf dem Boden des vorderen Orients. Es ist die im Neuen Testament überlieferte Bezeichnung Christi als Herr in aramäischer Sprache, wie sie I Kor 16, 22 vorliegt und aus Apk Joh 22, 20 zu erschließen ist. Wie weit Mārā als Gottesbezeichnung in der vorchristlichen semitischen Religion üblich war, ist nicht festzustellen; vielleicht weist die Anwendung dieses Terminus in der Volksreligion des Orients noch in der muhammedanischen Zeit auf alte Ueberlieferung hin[80].

Als Kyrios tritt Jahwe nicht nur mit den Göttern, sondern auch

mit den Königen der orientalisch-hellenistischen Welt in Konkurrenz. Kyrios ist als Königstitel zu verstehen aus der orientalischen Gott-Königsvorstellung. Die religiöse Stellung des Königs, aus der ein kultischer Anspruch erwuchs, ließ in den Zeiten der Seleucidenherrschaft die theokratische Gottesvorstellung der Juden zu dem Kult des irdischen Kyrios in scharfen Gegensatz treten. Die göttliche Verehrung des Königs haben die Juden stets abgelehnt und bis zum Martyrium dem himmlischen Herrn, dem König der Könige, die Treue bewahrt. Dieselbe Konkurrenz trat in der römischen Zeit mit dem Kaiserkult auf. Auch das hat zu Verfolgungen geführt, wenn auch die römische Regierung grundsätzlich das Judentum als religio licita anerkannt hatte und sich mit dem Gebet für den Kaiser begnügte[81]. Schließlich lag im Titel Kyrios der universalistische Anspruch auch gegenüber dem Dämonenglauben und der astralmythologischen Weltanschauung der Antike. Wo im Alten Testament Jahwe Zebaoth mit *κύριος τῶν δυνάμεων* übersetzt wurde, konnten astralmythologische Deutungen eindringen[82]. Das himmlische Heer ist dem Schöpfergott des Alten Testaments unterworfen, er ist der Lenker der Gestirne und weist ihnen ihre Bahn an. Er schafft damit auch im Sinne der astrologischen Weltanschauung das Schicksal der Menschen. So ist der Kyriostitel der Septuaginta die Behauptung des universalistischen Anspruches der Jahwereligion gegenüber all den mannigfachen religiösen Strömungen der hellenistischen Welt. Die altüberlieferten Götterkulte, der Kaiserkult und der astrologische Schicksalsglaube, wurden in gleicher Weise überboten und aufgehoben durch den Kyrios, der Pantokrator in dem absoluten Sinne des Wortes ist. In dem universalistischen Anspruch des Titels liegt seine missionarische Bedeutung.

In dem Kyrios des griechischen Alten Testaments hat auch die hellenistische Welt ihren Theos Hypsistos gesehen und in weitem Maße anerkannt. Vielleicht ist in dieser letzteren Gottesbezeichnung, die ja in dem „Ēl ʿEljōn“ des Alten Testaments begründet ist, der universalistische Anspruch in einer für die polytheistische Welt leichter verständlichen und weniger anstößigen Weise zum Ausdruck gebracht, was allerdings auch die Gefahr in sich schließt, daß die Anwendung dieses Titels ein Versinken des Judentums in den hellenistischen Synkretismus zur Folge hat. Von einem solchen wird man tatsächlich bei gewissen jüdischen Sekten, die gewöhnlich als Hypsistarier bezeichnet werden[83], zu reden haben, da bei ihnen nach der Ueber-

lieferung der Kirchenväter sich mit dem Gesetzesdienst heidnische Anschauungsweise verbindet. Sabbat- und Speisegebote haben sie beibehalten, es fehlt aber die Beschneidung. Im übrigen scheint der iranische Dualismus im Sinne einer Verehrung des Feuers und des Lichtes bei ihnen eine besondere Rolle zu spielen. Sie sind jedenfalls nur eine Einzelerscheinung aus der Fülle der Phänomene, die an den Grenzen des Judentums äußerlich und innerlich seine Verbindung mit der hellenistischen Welt herstellten. So sind Proselyten eines bestimmten Grades offenbar vielfach als Sebomenoi Theon hypsiston bezeichnet worden. Gerade aus Gorgippia am Nordrande des Schwarzen Meeres, wo die Hypsistarier zu suchen sind, ist uns eine zum Kult des höchsten Gottes gehörende Urkunde aus dem Jahre 41 n. Chr. erhalten. Synagogeninschriften mit der Widmung „dem höchsten Gotte“ finden sich bereits seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. Die Bezeichnung Gottes als des Höchsten kommt innerhalb der alttestamentlichen Frömmigkeit anscheinend erst spät auf. Im hebräischen Alten Testament findet sie sich besonders in den späteren liturgischen und poetischen Stücken, in Gen 14, in den Bileamsprüchen, in dem Lied des Moses, in den Psalmen und im Daniel. Die Septuaginta hat darüber hinaus eine Reihe von Zusätzen, außerdem findet sich der Titel in den hellenistischen Büchern, besonders häufig bei *Jesus Sirach*[84]. Charakteristisch ist für die Verwendung von Hypsistos in der Septuaginta, daß dabei offenbar räumliche Vorstellungen mit eindringen. Nicht nur die hebräische Gottesbezeichnung ʿEljōn, sondern auch mehrfach das mārōm (Höhe) wird in der Septuaginta mit Hypsistos wiedergegeben. Ueberhaupt erscheint Hypsistos, damit dem Monotheismus Rechnung tragend, mehr als Elativ denn als Superlativ, was in der Vulgata deutlicher hervortritt, wenn dort nebeneinander altissimus und excelsus für Hypsistos steht.

7. Die Hellenisierung des Septuaginta-Judentums in weltanschaulicher, ethischer und religiöser Beziehung.

In den genannten Gottesbezeichnungen der Septuaginta: Kyrios, Pantokrator, Hypsistos, sind unbewußt bereits die kultischen, philosophischen und naturmythologischen Momente in die jüdische Frömmigkeit aufgenommen, die die Eigenart des hellenistischen Judentums weithin bestimmt haben und die im eigentlichen Sinne das ausmachen, was man als Hellenisierung des semitischen Monotheismus

bezeichnet hat. Die Wandlung der Vorstellung ist durchaus unbewußt, sie ist direkt mit der Uebersetzung gegeben, und wenn wir die Frage nach der Hellenisierung stellen, so bezieht sie sich nicht so sehr auf die Uebersetzer, die ja wohl mehr oder minder noch am Anfang dieses Prozesses stehen, als vielmehr auf die Leser, auf die Masse der Septuagintajuden, die das heilige Buch nur noch in der griechischen Sprache lasen und für die damit die Neigung zur Verweltlichung der Frömmigkeit gegeben war. Denn das ist eigentlich der Unterschied zwischen dem palästinischen Judentum alter Observanz und dem hellenistischen. Für die einen ist das heilige Buch einzig die Quelle der Frömmigkeit, für die anderen ist es auch Bildungsbesitz, und die Hellenisierung des Judentums, sofern sie Dauer hatte auch über die Zeiten des Rabbinismus hinaus, besteht gerade darin, daß sich nun auch auf jüdischem Boden eine Theologie, eine Wissenschaft von der Bibel bildete, die in ihr alle Schätze der Gottes- und Weltweisheit suchte. Im hellenistischen Judentum wird die Bibel zum ersten Male Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung und es ist nun ganz gleichgültig für die Tatsache der Hellenisierung, von welcher Seite die wissenschaftliche Betrachtung einsetzt, ob es sich dabei um die Anwendung der Methoden der Philosophie handelt, oder ob ein gewisses historisches Interesse das heilige Buch zum Gegenstand nimmt, oder ob man in ihm die Richtschnur sittlicher Lebensführung findet [85].

Alle diese Betrachtungsweisen lassen sich tatsächlich nachweisen. Von jüdisch-hellenistischer Philosophie wissen wir allerdings nur wenig; *Aristobul* als Vorläufer *Philos* ist eine legendenhafte Gestalt. Das sicherste ist noch, daß das, was unter *Philos* Namen überliefert ist, nicht Frucht eines schöpferischen Geistes ist, sondern in einer längeren mannigfach gearteten Schultradition allmählich geschaffen worden ist. Die Weltuniversität Athen sandte ihre Lehrer auch nach Alexandria und so wirkte auf das hellenistische Judentum peripatetische, akademische und stoische Philosophie zugleich, während man dem popularisierten Epikuräismus gegenüber von vornherein sich antithetisch verhielt. Natürlich darf man von einer tiefgehenden Wirkung griechischer Philosopheme auf das Judentum nicht sprechen; auch *Philo* ist oberflächlicher Eklektiker. Gerade die hellenistischen Schriften des Alten Testaments, auch die höchststehende unter ihnen, die Sapientia Salomonis, zeigen nur immer wieder, daß es nur die in die breite Masse übergegangenen weltanschaulichen Momente waren, die auch das Judentum aufnahm und übrigens mehr als bloße Aus-

drucksform verwendete, als daß sie innerlich in ihm gewirkt hätten. Allerdings war durch die Anwendung dieser Ausdrucksform die geistige Blickrichtung bis zu einem gewissen Grade bestimmt, ein physiologisches und metaphysisches Interesse trat auf und damit eine neue Fragestellung, die uns besonders in der Exegese der heiligen Schrift deutlich wird. Vor allem hat die hellenistisch-jüdische Philosophie den theoretischen Universalismus der Gottesvorstellung geschaffen und von da aus ein Weltbild, das dem betonten Monotheismus der jüdischen Frömmigkeit und den wissenschaftlichen Ansprüchen hellenistischer Weltweisheit gleichzeitig gerecht werden sollte. So erklärt es sich, daß das Urteil, das hellenistische Philosophen, wie die Schüler des *Aristoteles*, *Klearch* von Soloi und *Theophrastos*, bereits in der ersten Zeit, als Juden mit Griechen in Berührung kamen, gefällt haben, die Juden als solche seien Philosophen, auch in der späteren Zeit immer wieder anerkannt wurde. Die Juden selbst gingen soweit, die Priorität der hellenistischen Philosophie zu bestreiten und, wie es etwa schon von *Aristobul* behauptet wird, die Abhängigkeit der peripatetischen Schule von Moses zu beweisen.

Bei solchen Ansprüchen kam es auch umgekehrt zu einer gewissen Beeinflussung jüdischer Ueberzeugungen durch die hellenistische Philosophie. So finden wir im hellenistischen Judentum an Stelle des eschatologischen Auferstehungsglaubens die Lehre von der Unsterblichkeit, die schon *Hermippos* um 200 bei den Juden glaubt beobachtet zu haben. Auch was der *Aristoteles*-Schüler *Theophrastos*, der die biologische Richtung in Zoologie und Botanik weiter ausbildete und dessen ästhetische Theorie gerade in Alexandria besonders wirksam geworden ist, in seiner Schrift über die Frömmigkeit von den Juden sagt, weist in dieselbe Richtung. Ebenso deutlich wird es in der Geschichtsbetrachtung des hellenistischen Judentums. Zwar das Geschichtswerk des *Demetrius*, der unter Ptolemäus IV. (222—205) gelebt hat, verfolgt durchaus innergemeindliche Zwecke, aber indem der Verfasser einen glatten chronologischen Aufriß und Zusammenhang der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung herstellt, dringt rein historische Betrachtung ein und lenkt das Interesse der Gemeinde in dieselbe Richtung. Phantastisch wird dieses Geschichtsinteresse bei *Eupolemos* und *Artapan*, die Moses als den ersten Weisen bezeichnen, ihn zum Erfinder der Buchstabenschrift oder gar zum Schöpfer der ägyptischen Religion machen und damit neben das historische Interesse das apologetische stellen. Die Geschichtsschrei-

bung tritt in den Dienst der Polemik und Apologetik; das Judentum ist das älteste Volk, dieser Nachweis des Alters entspringt hellenistischen Wertvorstellungen, und sie sind das weiseste Volk, das besonders in seinen großen Führern Abraham und Moses wertvollste Kulturgüter für die gesamte Welt geschaffen hat. Auf diese Weise wird der Einwand der Kulturfeindlichkeit, der immer wieder gegen die Juden erhoben wurde, bekämpft.

Daneben macht sich ein theologisches Prinzip in der Geschichtsbetrachtung geltend: eine Theodizee wird ausgebildet, die die Segnung der Frommen und den Untergang der Gottlosen an geschichtlichen Beispielen nachweist, so wie das etwa in der Sapientia Salomonis geschieht. Ueberhaupt kann man sich nicht mehr vorstellen, daß in der Bibel profane Geschichten enthalten sein könnten und deutet infolgedessen überall religiöse oder kultische Motive hinein[86]. Mit dem allen wird das Material bereitgestellt, das zu einer Auseinandersetzung mit dem Heidentum notwendig ist; es ist dazu bestimmt, die Heiden von der Herrlichkeit des jüdischen Volkes und seiner Religion zu überzeugen, es dient also letztlich missionarischem Interesse. So blieb es auch nicht bei der nur literarischen Vertretung solcher Theorien, vielmehr kam es zu persönlichen Auseinandersetzungen und Disputationen, wie sie der Ptolemäer *Philometor* angeregt oder gefördert zu haben scheint. Die Mittel, deren sich die Juden dabei in ihrem Kampfe bedienten, waren immer die gleichen. Gegen den Polytheismus wurde die euhemeristische Theorie ins Feld geführt, die nicht nur bei *Eupolemus* und *Artapan* und den Vorgängern *Philos* nachzuweisen ist, sondern auch in der Sapientia Salomonis und bei der jüdischen Sibylle[87]. Ueberhaupt zeigen auch diese Schriften, die kein direktes Bildungsinteresse haben, den Einfluß der Hellenisierung. Man stellte dem griechischen Orpheus und der griechischen Sibylle jüdische Prophetien unter ihrem Namen gegenüber, und diese ganze Art der Weissagung erzeugte eine entsprechende Geisteshaltung auf jüdischem Boden, die für die Beurteilung des Daniel und des Henoch von Wichtigkeit ist. Die Betonung der Zahlen und des physiologischen Momentes zeigen auch hier die Einwirkung des Hellenismus. Von da aus erscheint Abraham als der Schöpfer der Astrologie[88] wie bei *Artapan*, und die allegorische Methode faßt die Stiftshütte als den Mikrokosmos, wie *Eupolemus* das getan hat, auf. In den Mittelpunkt des Weltbildes tritt die Sophia, die das Prinzip der Weltschöpfung und Erhaltung wird und mit Theos und Logos

als das weibliche Prinzip die Trinität formiert, wie sie uns etwa bei *Philo*[89] begegnet, und wie sie nun auch im Judentum die alte semitische Dreiheit zur Geltung zu bringen scheint. Da erscheint die Sophia ganz ähnlich wie die hellenistische Isis[90], die als *σοφία θεοῦ* neben Osiris oder Hermes steht, und daneben bildet sie das Prinzip sowohl mystischer Gotteserkenntnis, wie rationaler Weltbetrachtung[91], von dem aus das Judentum sich an der Seite der hellenistischen Philosophie im Kampfe mit der Volksreligion sieht. So ist z. B. die im Judentum begegnende Polemik gegen die orientalischen Kulte einfach ein verbreiteter Topos der kynisch-stoischen Diatribe[92], und was im Judentum selbst etwa als primitive Religion erscheinen könnte, wie der Brauch der Beschneidung, das wird durch allegorische Ausdeutung oder rationale Umdeutung aufgehoben, oder durch den Hinweis auf gleiche Sitten bei im Hellenismus weniger befehdeten Völkern verteidigt[93]. Schließlich kommt das Judentum auch zu der hellenistischen Anthropologie mit dem Dualismus von Leib und Seele, wie er offenbar in der Sapientia Salomonis 8, 19 vertreten wird[94].

Besonders stark ist häufig die Verwandtschaft des alttestamentlichen und des stoischen Ethos empfunden worden. Wahrscheinlich geht sie auf geschichtliche Zusammenhänge in ältester Zeit zurück. Das ursprünglich hellenische Ethos trägt eudämonistischen Charakter; es wird in der hellenistischen Zeit durch die Schule Epikurs vertreten, die von Judentum und Christentum immer abgelehnt worden ist. Das Moment des unbedingt verpflichtenden „Du sollst" stammt aus der semitischen Sphäre. Dort tritt Sitte und Recht als unbedingtes Königs- oder Gottesgebot an den Menschen heran und nur die schlechthinnige Unterwerfung, die unbedingte Anerkennung dieses Gebotes läßt den Menschen noch Menschen bleiben. Dem Hellenismus hat *Zeno* das „Du sollst" gebracht[95]. Auf dem Boden der griechischen Philosophie wird es zu dem Gott-gegebenen Gesetz in der eigenen Brust, zum Prinzip der autonomen Sittlichkeit. Ihr tritt die theonome Sittlichkeit des Alten Testaments und des Judentums urverwandt gegenüber. Diese Verwandtschaft hat Judentum und Christentum empfunden und namentlich im Christentum sind beide Elemente in der praktischen Pädagogik verbunden worden[96]. Denn die erzieherische Bedeutung des „Du sollst" zeigt sich in der Wirkung der Stoa wie des Judentums in gleicher Weise. Für das Judentum war die Septuaginta das große Erziehungsbuch, der Sitten-

kodex, der als unbedingte Forderung an den Menschen herantrat, der zusammengefaßt werden konnte zu dem einen Gebot der Liebe, daß der Proselyt auf einem Bein stehen lernen könnte[97], und das differenziert werden konnte bis zu der Kasuistik rabbinischer Art, die das tägliche Leben bis in alle Feinheiten hinein regelte. Trat die Septuaginta mit diesem Anspruch des „Du sollst" an die Proselyten heran, so forderte sie auch hier zunächst die kultische Reinheit, die dem Juden das Zusammenleben mit den Proselyten erst ermöglichte, sie verbot die Teilnahme an Opfermahlzeiten, die kultisch verstandene Unzucht, den Genuß von Opferfleisch und überhaupt von nicht rituell geschächtetem Fleisch, wie das Apgsch 15, 20. 29 überliefert ist[98]. Natürlich hatten diese kultischen Vorschriften von vornherein auch sittliche Bedeutung. Es waren damit eine Reihe von sittlichen Gefahren ausgeschlossen, in denen der Heide gerade im Zusammenhang mit seinem Kulte stand, und es war damit die Grundlage der Unsittlichkeit, die den Juden als dämonisch erschien, abgeschnitten. Götzendienst und Lasterhaftigkeit stehen im Alten Testament wie bei Paulus in unmittelbarer Beziehung zueinander[99]. Wegen ihres Götzendienstes sind die Heiden der Begierde, d. h. eben der Herrschaft der im Fleisch hausenden bösen Mächte ausgeliefert, und aus der Ursünde der Gottlosigkeit[100] folgt die Fülle der Einzelsünden, die das Judentum wie die Stoa in Lasterkatalogen zusammenzustellen pflegte. Schon im Bundesbuch Ex 20; 21,1—23,19; ebenso Ex 34,14—26; Lev 19; Dt 27, 15—26 und Hosea 4 finden sich solche Zusammenstellungen[101]. Sind dort einzelne Tatsünden genannt, so treten in den entsprechenden Zusammenstellungen des hellenistischen Alten Testaments, in der Sap Salom 14 und 17; IV Makk 1—3; Testamentum Levi 17 und bei *Philo* mehr die Gesinnungssünden hervor, wie ja auch Paulus neben den Tatsünden die Gesinnungssünden betont. Das durch solche niederdrückende Aufzählung der menschlichen Sünden erregte Sündenbewußtsein fand im jüdischen Kultus seine Befriedigung. Der Versöhnungstag ist der jüdische Bußtag, der offenbar auch im hellenistischen Judentum von großer Bedeutung war, wie das z. B. in den sogenannten Rachegebeten von Rheneia zum Ausdruck kommt, wo es heißt: „Du, dem jegliche Seele sich kasteit an dem heutigen Tage unter Flehen" [102]. Die Lasterkataloge bedingen also nicht ohne weiteres die Zersplitterung der Ethik in Kasuistik. Vielmehr handelt es sich dabei um sozusagen plakatartige abschreckende Sündenregister. Und immer wieder wird die Einzel-

sünde auf die Ursünde der Pornia des Götzendienstes [103] zurückgeführt. Im übrigen gilt der jüdische Grundsatz, wer ein Gebot übertritt, der hat alle verletzt (Jak 2, 10; Gal 3, 10; Dt 27, 26). Denn Gott ist einer, der alle Gebote gegeben hat.

Die sittliche Erziehung im einzelnen knüpft an den Dekalog an, der auf 3 Gebote zurückgeführt werden kann, den Monotheismus, die Sabbatheiligung und die Verneinung der Begierde, die vielfach als geschlechtliche verstanden wird. Daneben findet sich die Erweiterung des Dekalogs, so wie sie uns vor allen Dingen im zweiten Kapitel der Didache, die wohl auf einen jüdischen Proselytenkatechismus zurückgeht [104], erhalten ist. Merkwürdig ist das Zurücktreten des vierten Gebots, der Pietät gegen die Eltern. Aber es war dem Judentum selbstverständlich und auch im Heidentum richteten sich wohl kaum grobe Uebertretungen dagegen. Im übrigen entsprechen ihm die Haustafeln, wie sie uns auf christlichem Boden im Epheser-, Kolosserbrief und sonst [105] erhalten sind; auch bezeugen die Grabinschriften der Juden die Lebendigkeit des Familiensinns, der zu allen Zeiten eine Eigentümlichkeit des Judentums gewesen ist, und es mit verständlich macht, wenn man das Judentum immer wieder nur unter dem Gesichtspunkt der Rasse betrachtet. Auf den jüdischen Grabinschriften bekommen die üblichen hellenistischen Formeln neues Leben; immer wieder wird das Verhältnis der Ehegatten oder das Verhältnis der Eltern zu den Kindern mit knappen Beiworten umschrieben, und daß es nicht nur konventionelle Formeln sind, geht aus der vielfach eigentümlichen Formulierung hervor, wie sie sich z. B. in einer etwas überschwenglichen Inschrift der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom findet [106]. Auffallend ist auch das Hervortreten von Attributen, die die Jugend des Verstorbenen bezeichnen [107] und beklagen, oder das intime Familienverhältnis, dem die Verstorbenen entrissen sind. Die Prädikate: fromm und gerecht, kinder- und geschwisterlieb, die eine andere Inschrift vom Monteverde einer jüdischen Frau beilegt [108], sind ebenfalls nicht nur als Bezeichnung, sondern als Erfüllung des Ideals zu verstehen. Am reinsten in dem uns erhaltenen Material tritt das jüdische Frauenideal in der Regina-Inschrift hervor, worauf *Deißmann* hingewiesen hat [109]. Dort wird die Hoffnung auf Auferstehung folgendermaßen begründet: „Solches wird dir sichern deine Frömmigkeit, solches dein keusches Leben, solches auch deine Liebe zum Stamm, solches deine Hochachtung des Gesetzes, dein Verdienst um die Ehe, deren Ruhm

deine Sorge war." Im übrigen werden die Idealbilder aus der jüdischen Geschichte entnommen, für die Frauen Ruth oder Judith oder Susanna oder Rahab, für die Männer vor allem Henoch, Noah, Abraham, Lot. Mit diesen Gestalten hat sich das Judentum sehr stark beschäftigt, und eine blühende Legende, die vielfach mit paränetischen Motiven durchsetzt ist, hat die Männer der Vergangenheit mit dem Schleier des Geheimnisses umwoben und mit dem Schein der Heiligkeit ausgestattet. Sie erschienen als Helden und Vorbilder im sittlichen Kampfe, und es ist infolgedessen vor allem der Typus der Versuchung [110], der in ihrer Legende ausgestaltet wird. Diese Orientierung am Vorbild entspricht der Art hellenistischer Ethik, die etwa die Gestalt des Herakles so verwendet, aber auch die ethische Logienüberlieferung, wie sie uns im hellenistischen Alten Testament und im Neuen Testament vielfach entgegentritt, hat starke formale und sachliche Beziehung zu der hellenistischen Umwelt. Das formale Motiv von den beiden Wegen, wie es in der Didache auftritt, und das sachliche der Autarkie des Weisen, wie es im vierten Makkabäerbuch dargestellt wird, seien als Beispiele genannt [111].

Weniger deutlich und weniger bekannt, aber nicht weniger wirkungsvoll war diejenige Einwirkung des Hellenismus auf das Judentum, die seine kultischen Energien verstärkte oder neu orientierte. Die kultisch-sakramentale Auffassung, die auch in Magie umschlagen konnte, ist in der jüdischen Volksreligion natürlich zu allen Zeiten lebendig gewesen, im Hellenismus ist vor allem der heilige Gottesname in der Form Jao als Zaubermittel verwendet worden, und auf Grund der Kenntnis und Verwendung desselben haben die Juden der Welt als die Magier gegolten, deren Kraft man sich bediente, die man aber auch nicht selten fürchtete [112]. Wie im Mittelalter und in neuerer Zeit führte man schon damals Krankheit und Tod auf ihre Zauberkunst zurück: „Gott möge dich schlagen, du Sohn der Jüdin", so heißt es noch heute in der Totenklage in Aegypten [113], indem offenbar ein Todesfall auf das magische Wirken eines Juden zurückgeführt wird. Im Sinne des hellenistischen Aberglaubens gedeutet wurde auch die jüdische Sabbatverehrung [114], indem man wohl mit unter dem Einfluß astrologischer Vorstellungen den Sabbat, den Tag des unheilbringenden Saturn, als dies ater betrachtete. Selbst die Gebildeten machten die Sabbatverehrung mit; Aristius Fuscus, ein Freund des *Horaz* [115], bezeichnet sich mit Bezug darauf gelegentlich im Scherz als unus multorum, und ähnlich fürchtet *Ovid*, daß die

peregrina sabbata den Freund am Kommen hindern möchten [116]. Die Juden haben diesen Aberglauben selbst der gebildetsten Kreise ausgenutzt und sind auf die abergläubischen Gedankengänge eingegangen. So fanden sie den Sabbat in der Siebenzahl, in der das Grundgesetz der Natur zum Ausdruck kommt, begründet, und solche kosmischen Deutungen machten die Sabbatfeier fast ohne weiteres zum Weltfest, wie uns das bei *Philo* und *Josephus* bezeugt ist [117]. Für die Juden selbst bedeutete sie ja in der hellenistischen Welt ein wesentliches Ausdrucksmittel ihres Glaubens. Es war das sichtbare Bekenntnis zum Judentum, dessen eigentliches Siegel das Zeichen der Beschneidung blieb, neben das als ergänzender Initiationsritus für die Proselyten die Taufe trat, mit denen beiden im hellenistischen Judentum sakramentale Gedanken verbunden wurden. Das wird namentlich in bezug auf die Proselyten deutlich. Der Uebertritt erscheint als neue Geburt, noch in dem späten Traktat Gērîm wird der Proselyt als Neophyt, als eintägiges Kind, bezeichnet, und dieselbe Auffassung tritt hervor, wenn etwa auf der Grabinschrift der Proselytin Felicitas neben ihrem Lebensalter die Angabe steht, seit wann sie Proselytin war und den neuen jüdischen Namen trägt, dessen Annahme ja wohl auch darauf hinweist, daß der Proselyt als ein neues Geschöpf aus Beschneidung und Taufe hervorging [118]. Auch das tägliche Leben des Juden begannen sakramentale Gebräuche zu beherrschen; so war es kultische Pflicht für jeden Juden und Proselyten, am Vorabend des Sabbat Wein zu trinken. In der Auffassung der jüdischen Feste machte sich dieselbe Gedankenrichtung geltend, die z. B. in der Bezeichnung des Tempelweihfestes als Phota zum Ausdruck kommt, demselben Namen, den ja auch das christliche Weihnachtsfest erhielt [119].

8. Das Judentum im hellenistischen Zeitalter als bewußte Welt- und Missionsreligion. Rabbinische und hellenistische Zeugnisse.

Aus all dem geht hervor, daß, was in der Septuaginta keimhaft und unbewußt vorhanden war, vom hellenistischen Judentum in Literatur und Leben mehr und mehr zum Bewußtsein erhoben wurde, daß vor allem apologetische, polemische und missionarische Tendenzen immer deutlicher an die Oberfläche traten. Dabei beschränkte sich diese Hellenisierung nicht etwa auf das eigentliche Diaspora-

judentum. Palästina selbst steht ebenfalls stark unter hellenistischem Einfluß und hat jedenfalls bis zur Makkabäerzeit auch positiv an der Hellenisierung des Judentums mitgearbeitet. Diese Hellenisierung konnte auch in den nächsten Jahrhunderten der Besinnung des Judentums auf sich selbst nicht völlig aufgehoben werden. „Die Kultur des Hasmonäervolkes und der ganzen Diaspora ist eben zweisprachig gewesen, wie denn auch die Erzählung (des zweiten Makkabäerbuches) eine sehr viel stärkere Durchdringung der Nationen zeigt, als den späteren Juden und den meisten Theologen genehm ist“ [120]. Auch in der Zeit des Augustus wurden im Tempel zu Jerusalem Weihegeschenke des Kaisers und der römischen Großen aufgestellt [121], und das Judentum Palästinas selbst stand unter dem starken Einfluß des Hellenismus. In Jerusalem finden sich jüdische Grabinschriften in griechischer Sprache [122]; die Baudenkmäler, insbesondere die Grabmale in jener Zeit zeigen den hellenistischen Stil [123]. Die Grabinschrift des alexandrinischen Juden Nikanor, der aus Alexandrien Türen aus korinthischem Erz für den herodischen Tempel brachte, was auch *Josephus* und die Rabbinen überliefern, ist uns ebenfalls in griechischer Sprache in Jerusalem erhalten [124].

Der griechische Einfluß erstreckte sich selbst auf die Rabbinen; das Amt des Grammateus [125], das seit der ptolemäischen Zeit existiert, trägt hellenistischen Charakter. Die Bezeichnung des Lehrstandes mit dem Titel „Schreiber“ gehört an sich schon in die hellenistische Welt und das Verhältnis zwischen Lehrer und Jüngern, das noch bei Paulus unter den stoischen Terminus der Mimesis [126] gefaßt wird, ist offenbar von den griechischen Philosophenschulen her übernommen. Auch der Inhalt der Lehre der Rabbinen ist namentlich, was die Astrologie angeht [127], von hellenistischen Voraussetzungen abhängig; auch die Rabbinen sprechen in mannigfacher Beziehung von der Schicksalsstunde des Menschen, sie erkennen die Herrschaft der Gestirngeister an, wenn sie auch z. T. behaupten, daß Israel selbst dieser Herrschaft entnommen sei. Gerade aus dieser Voraussetzung erklärt sich der Christusmythus des Paulus, der ja durch die pharisäische Schule hindurchgegangen ist. Daß auch die Septuaginta auf das palästinensische Judentum Einfluß gewonnen hat, ist sicher. Das bezeugt z. B. auf einer Grabinschrift [128] die Umschrift Rebekka für den jüdischen Namen Ribqā, griechisch Rebka, — auch diese Form kommt in griechischer Schrift vor.

Trotzdem wird festzuhalten sein, daß der Kern der jüdischen

Frömmigkeit durch die Hellenisierung nicht erreicht wurde. Als sich in der Makkabäerzeit das pharisäische und rabbinische Judentum bewußt vom Hellenismus abgrenzte, war in die Entwicklung des Judentums zur Weltreligion ein Bruch gekommen. Allerdings war die propagatorische Kraft des Judentums, auch des rabbinischen, noch keineswegs völlig aufgehoben. Zwar fordern die streng gerichteten Kreise schon in den letzten Jahrhunderten vor Christus immer schroffer eine hermetische Abgrenzung des Judentums nach außen, aber die Praxis des alltäglichen Lebens bringt unumgänglicherweise so viele Berührungen mit dem Heidentum, daß selbst die Frömmsten kaum sich die kultische Reinheit bewahren können. Und der propagandistische Eifer scheint unter dem Streben nach Exklusivität wenigstens zunächst überhaupt nicht gelitten zu haben. Für die Zeit Jesu ist dafür ja vor allem das in der Rede gegen die Pharisäer überlieferte Wort bezeichnend: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, daß ihr Meer und Festland durchstreifet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so macht ihr aus ihm einen Sohn der Hölle, zweimal so arg als ihr" (Matth 23, 15). Das Wort Jesu setzt eine wohl offizielle Betätigung der führenden Kreise des Judentums im Sinne seiner Ausbreitung voraus und scheint in seinem zweiten Teile eine offenbar intensive katechetische Belehrung im Sinne des kultischen und ethischen Nomismus treffen zu wollen. Es darf sicher nicht als singuläre Ueberlieferung für bedeutungslos erklärt werden, wie das in der Exegese vielfach geschehen ist, sondern muß im Zusammenhang mit einigen späteren rabbinischen Ueberlieferungen nach seinem vollen Inhalt gewürdigt werden. Schon das Vorhandensein eines talmudischen Traktates über die Fremdlinge [129] wird hier wichtig. Stammt er auch in der vorliegenden Form aus dem Mittelalter und verdankt seine Entstehung rein theoretischer Beschäftigung mit dem Problem, so handelt es sich um Stoffe, die aus älterer Ueberlieferung herrühren und ursprünglich eine praktische Bedeutung des Missionsproblems für das Judentum voraussetzen. Aus dem Midrasch Genesis Rabba wissen wir aber auch, daß nach pharisäischer Praxis jeder Jude jedes Jahr wenigstens einen Proselyten gewinnen sollte [130], und der tannaitische Midrasch Mekhiltha zu Ex 18, 27 (68 b) läßt Rabbi Eleazar († um 135) den Jethro, den Schwiegervater des Moses, sagen: „Siehe, ich werde in mein Land gehen und alle Bewohner meiner Stadt zu Proselyten machen und sie zum Torastudium führen und sie herzubringen unter die Flügel der Schekhina" [131]. Der Terminus ‚Flügel',

der aus Buch Ruth 2, 12 stammt, ist ein den Rabbinen für die Gewinnung von Proselyten geläufiger Ausdruck; daneben kommt in demselben Sinne das ursprünglich aramäische qbl im piel, aufnehmen, vor. Auch das viel zitierte Wort des Rabbi *Ḥelbo*: „Proselyten sind für Israel wie Aussatz", braucht nicht in negativem Sinne verstanden zu werden; es handelt sich dabei um ein Wortspiel zwischen 'spḥt', 'Aussatz', und 'spḥ', 'anhangen', dem Verbum, das in Jes 14, 1: „Fremdlinge werden sich zu ihnen tun und dem Hause Jakobs anhangen", den Uebertritt zum Judentum bezeichnet [132]. Proselytenfreundlich ist auch die Siphra Lev 19, 33 (362 a). Die alttestamentliche Stelle: „Ihr sollt den Fremdling nicht drücken", findet dort folgende Auslegung: „Du sollst nicht zu ihm sagen: gestern bist du ein Götzendiener gewesen, und heute bist du unter die Flügel der Schekhina gekommen", d. h. man soll den Proselyten nicht an seine heidnische Vergangenheit erinnern, ihn vielmehr voll als Glaubensgenossen achten [133].

Zum vollen Uebertritt gehörte zu allen Zeiten die Beschneidung; hinzu kamen Opfergaben und, wenigstens in späterer Zeit, die Proselytentaufe. Natürlich wurde die Beschneidung von den Heiden nicht leicht übernommen, da ihr Vollzug schmerzhaft ist und die Beschnittenen, namentlich im Stadion, dem Spott der Umwelt aussetzt [134]. Daher erklärt es sich, daß Uebertritte von Frauen soviel häufiger waren, als die von Männern, und von da aus werden wir auch den Schluß machen dürfen, daß der jüdischen Mission solche Völker, die die Beschneidung schon hatten, am leichtesten zugänglich waren. Die Phönizier hatten sie [135], wie alle Semiten, außer Babyloniern, Assyrern, ebenso die Aegypter. So werden die Juden, wenn man von den Aegyptern absieht, die wohl zu keiner Zeit der jüdischen Mission zugänglich waren, unter diesen Völkern, von denen ihnen die Phönizier am nächsten standen, am meisten Erfolg mit ihrer Mission gehabt haben. Außerhalb dieser Sphäre begnügte man sich vielfach mit einem Halbproselytentum verschiedenen Grades, d. h. mit der Anerkennung etwa des Sabbatgebotes oder noch anderer kultischer und sittlicher Bestimmungen des jüdischen Gesetzes [136]. Solche Weitherzigkeit oder Laxheit scheint dem Judentum wenigstens eine Zeitlang auch in solchen Kreisen einen gewissen Einfluß gesichert zu haben, die ihm sonst fern standen. Je nachdem schätzte man die Reinheit der jüdischen Gottesverehrung oder die Zauberkraft des mystischen Tetragramms; man hielt abergläubisch den

Sabbat oder machte andere, von der jüdischen Apologetik vielfach rationalistisch gedeutete Bräuche mit, vor allem befolgte man etwa die Speisegebote, wie z. B. die Enthaltung von Schweinefleisch.

Zeugnisse dafür finden sich mannigfach bei griechischen und römischen Schriftstellern [137]. So schreibt *Cassius Dio* [138] (um 235 n. Chr. †) bei Erwähnung eines der jüdischen Kriege: „Dieses Land heißt Judäa und die Bewohner nennen sich Judäer. Ich weiß nicht, wie sie zu dieser letzteren Bezeichnung kommen, denn sie erstreckt sich auf andere Leute, welche die Institutionen dieses Volkes angenommen haben, obwohl sie anderen Stämmen angehören. Auch unter den Römern gibt es viele Leute dieser Art. Was man auch getan hat, um sie einzuschränken, hat nur zu ihrer Vermehrung beigetragen, so daß man ihnen schließlich die Freiheit hat zugestehen müssen, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben.“ Besonders bezeichnend aber für die Erfolge der jüdischen Mission, wenn nicht in der ersten, so doch in der zweiten Generation, ist folgende Stelle aus *Juvenals* Satyren (XIV, 95 ff.): „Einige, welchen das Schicksal einen Vater gegeben hat, der den Sabbat hält, verehren nichts als die Wolken und die Gottheit des Himmels. Sie machen auch keinen Unterschied zwischen Menschenfleisch und Schweinefleisch, dessen sich schon der Vater enthalten hat; bald opfern sie auch die Vorhäute. Während sie sich aber gewöhnt haben, die römischen Gesetze zu verachten, lernen, beobachten und fürchten sie nur das jüdische Gesetz mit allem, was Moses in seinem mystischen Buche überliefert hat: nämlich Andersgläubigen den Weg nicht zu zeigen und nur Beschnittene zu der gesuchten Quelle zu führen. Aber Schuld daran ist der Vater, der jeden 7. Tag zum Ruhetag gemacht hatte, und er hat daher auch kein hohes Lebensalter erreicht“ [138a]. So scheint es in mancher römischen Familie gegangen zu sein; was man bei den Eltern nicht erreichte, setzte man leicht bei den Kindern durch; taktvolle Zurückhaltung und ausdauernde Zähigkeit waren die Voraussetzung solcher Missionsarbeit, die sicher zum Ziel führen mußte. Daneben konnte, wenn die Gelegenheit sich bot, auch ein gewisser Zwang, vielleicht wirtschaftlicher Art, ausgeübt werden, worauf ein Scherz des *Horaz* gegenüber einem Freunde hinzuweisen scheint, dem er eine Einladung auf folgende Weise dringlicher macht: „Wenn du nicht gutwillig kommen willst,“ so schreibt er, „werden wir es machen wie die Juden, und dich zwingen, unserem Verein beizutreten“ [139].

Solche Erfolge und noch mehr solche Praktiken mußten die römische

Oeffentlichkeit besorgt machen, mußten dem schon in der Antike herrschenden Antisemitismus [140] neue Nahrung zuführen und mußten schließlich Maßnahmen gegen die Juden herbeiführen, wie ihre ja offenbar nur zeitweilige Vertreibung aus Rom, die *Sueton* berichtet und die Apgsch 18 erwähnt ist, oder das Edikt desselben Kaisers an die der römischen Politik so wichtigen Juden Alexandriens [141], das ihnen verbietet, Zustrom aus der Heimat bei sich aufzunehmen oder ihre Bräuche zu ändern. Unmittelbar gegen die jüdische Mission wendet sich, soweit bekannt, erst ein Edikt des Kaisers Hadrian, der die Beschneidung von Nichtjuden untersagt [142]. Damit war der jüdischen Propaganda äußerlich eine Grenze gezogen, die sie seit dem Entstehen des Christentums innerlich bereits gefunden hatte. Seit dieser Zeit strömten ja die Massen der Proselyten der jungen Religion zu, und bei manchen mag der Verzicht auf die Beschneidung und die Uebernahme des Gesetzes dafür mitbestimmend gewesen sein. Jedenfalls ging in den ersten Jahrhunderten noch mancher, der den Sinn der Gnadenreligion nicht verstanden hatte, den Weg vom Christentum zum Judentum, das ihm als die strengere Observanz auch verdienstlicher erschien. Paulus hat in seinen galatischen Gemeinden mit solchen Tendenzen zum „Rückfall" zu kämpfen gehabt; auch später noch ist mancher diesen Weg gegangen, so, vielleicht allerdings aus anderen Motiven, der strenggläubige Bibelübersetzer *Aquila* aus Pontus im 2. Jahrhundert.

Erleichtert hat das Judentum den Uebertritt in dieser Zeit im allgemeinen nicht mehr; man war mißtrauisch geworden durch den großen Abfall namentlich von Proselyten zum Christentum; man brauchte auch bei den drohenden Verfolgungen sichere Leute. Den Satz des Alten Testaments Lev 19, 33: „Ihr sollt den Fremdling nicht drücken", legte man jetzt ganz anders aus: „Darum, weil sein Sauerteig böse ist, mahnt die Schrift an vielen Stellen seinetwegen." Es gab unechte Proselyten, vor denen man sich hütete [143], und am besten schien es, sich überhaupt ganz auf sich selbst zurückzuziehen. Damit war die geistige Haltung des Ghetto im Keime gegeben und gewiß rührt von jener Zeit, als die Hellenisten zum Christentum übergingen und das Judentum fast ganz auf seine semitische Grundlage zurückgeworfen war, die starke rassenmäßige Bestimmtheit des Judentums, die heute so auffällig ist und fast nur dann durchbrochen erscheint, wenn es sich, wie etwa bei den afghanischen, chazarischen oder chinesischen Juden, um in späterer Zeit

zum Judentum übergetretene fremdrassige Gruppen handelt. Dieser geistigen Haltung entsprach es, wenn man die den Proselyten weniger günstige Ueberlieferung betonte und jedem Bekehrten mit einem starken Mißtrauen gegenübertrat. Trotzdem blieb die Zahl der Proselyten, wie eine Anzahl der rabbinischen Stellen beweisen [144], noch lange Zeit groß und gelegentlich hat das Judentum auch während des Mittelalters größere missionarische Erfolge errungen. Im ganzen aber verfiel es jahrhundertelang der Stagnation. Das hellenistische Judentum war der zukunftskräftige Teil des jüdischen Volkes [145]; er nahm die messianische Bewegung, die im Anschluß an die Predigt Jesu entstand, auf, und das Christentum erntete, wie es schon *Renan* gesagt hat, die Erfolge der jüdischen Propaganda [146].

Für das Diasporajudentum war die bewußte Aufnahme hellenistischer Elemente wesentlich Mittel zum Zweck. Das Den-Griechen-ein-Grieche-Werden geschah wie bei Paulus, „um auch ihrer etliche zu gewinnen". Von der Masse der Juden mochte natürlich manches aus Unwissenheit oder Unachtsamkeit übernommen werden, namentlich die hellenistischen Formeln der Grabschriften werden nur mit Vorsicht als Ausdruck jüdischen Glaubens verwertet werden dürfen, wie auch heute noch die vielfach ja sehr blassen christlichen Formeln sich auf jüdischen Gräbern finden, sogar gelegentlich die Uebernahme des Monogramms Christi oder des Kreuzes aus Unachtsamkeit festzustellen ist [147]. Ein Mann wie *Philo* betrachtet sich der Kultur und Sprache nach durchaus als Hellenist. Aber seine Schriften durchzieht die missionarische Abzweckung. Er wollte, wie es *Stählin* formuliert, dazu beitragen, die Religion des Judentums zu einer Art Weltreligion erheben [148]. Er ist der Typus des weitblickenden Juden, von dem *Volz* in seiner jüdischen Eschatologie sagt: Er „legt freudig und bewußt die Hand an den Pflug, um den Acker der Welt in einen Acker des Judengottes umzupflügen" [149]. Und das ist auch die Absicht des Verfassers der Sapientia Salomonis, in der die jüdische Grundlage nicht übersehen werden darf. Die Erhabenheit alttestamentlicher Frömmigkeit ist dort in den Formeln der Welt zum Ausdruck gebracht, damit die Welt dem Judentum und dem jüdischen Gott unterworfen würde. Die Juden haben das Bewußtsein der göttlichen Mission, sie wollen den Menschen Führer auf dem Wege zu Gott werden. Mit diesem Wort der Sibylle [150] ist der tiefste Sinn der hellenistischen Bewegung im Judentum treffend zum Ausdruck gebracht.

III. Kapitel.
Juden und Phönizier in der Diaspora.

1. Einleitung.

Die Umbildung der alttestamentlichen Religion im Sinne des ethischen, universalistischen Monotheismus mit starker missionarischer Expansionskraft kann nicht allein als innerjüdische Entwicklung verstanden werden. Es handelt sich dabei vielmehr um ein wechselseitiges Geben und Nehmen zwischen dem Judentum und der es umgebenden Kulturwelt. Auch die Träger eines solchen Austausches sind nicht allein die Juden gewesen, die sich den fremden Kultureinflüssen geöffnet hätten, vielmehr waren gerade zur Zeit der Entstehung der jüdischen Religion in der nachexilischen Zeit die Grenzen des jüdischen Volkstums fließend, und die Umbildung zur hellenistischen Weltreligion ist durch die Aufnahme fremder Elemente besonders gefördert worden. Auch hier wird man zunächst an die Phönizier denken dürfen, wenn man feststellt, daß sie unter den orientalischen Völkern vor und neben dem Judentum diejenigen gewesen sind, die sich zuerst und zumeist der hellenistischen Kultur erschlossen haben. Auf ihrem Zug durch die Oikumene nach Osten und Westen sind sie dieselben Straßen gezogen wie das Judentum, so daß man bereits aus dem topographischen Bestand auf einen Zusammenhang der phönizischen und jüdischen Handels- und Missionswege schließen darf. Aber so einleuchtend die These bei einem Blick auf die Karte der Verbreitung der beiden Völker in der antiken Welt auch ist, der Nachweis eines geschichtlichen Zusammenhanges ist bei der Dürftigkeit und Undurchsichtigkeit der Quellen und dem Mangel an geeigneten Vorarbeiten doch nur an wenigen Einzelpunkten beispielhaft zu führen [1]. Auch dabei wird man, abgesehen von besonderen Fällen, über den Nachweis eines allgemeinen kulturellen Zusammenhanges und der sich daraus ergebenden Missionsmöglichkeiten schwerlich hinauskommen, wird aber im ganzen auf Grund unserer Ausführungen

über das Judentum als Missionsreligion nicht daran zweifeln dürfen, daß die gegebenen Möglichkeiten vom Judentum für eine eifrige und erfolgreiche Propaganda ausgenutzt worden sind.

Im Laufe der Zeit und unter dem Einfluß mannigfach verschiedener kultureller Voraussetzungen hat sich natürlich auch der Zusammenhang zwischen Juden und Phöniziern verschieden gestaltet. Drei Sphären lassen sich wesentlich herausheben: das syrisch-palästinische Heimatland beider Völker, in dem die Beziehungen bis in die früheste Zeit der israelitischen Geschichte zurückverfolgt werden können, das im Römischen Reich vereinte Mittelmeergebiet [2], wo beide Völker sich auf dem Boden der wesensfremden und doch so begierig von ihnen angenommenen hellenistischen Kultur begegnen, schließlich die ferneren Länder jenseits der römischen Grenzen, im Osten und Norden, die der phönizische Handel kannte und in denen teils vorher, teils erst später große Judenschaften sich ansiedelten. Bevor wir aber unsern Rundgang um den orbis terrarum antreten, schicken wir einige für diese Tatsache im allgemeinen wichtige Zitate und Bemerkungen voraus:

Von den Phöniziern sagt *Strabo* (68 v. — 20 n. Chr., hist. XVIII 3. 15.): „So glücklich gelang auch dieses Kolonialunternehmen den Phöniziern — sowohl im übrigen Iberien als auch außerhalb der Meerenge, daß *auch heute noch* den besten Teil Europas Phönizier bewohnen, und zwar sowohl das Festland als auch die vorgelagerten Inseln; daß sie aber von Libyen *ganz* Besitz ergriffen haben, soviel davon nicht nur für Nomaden *bewohnbar* war.“ Sie hatten also noch zur Zeit von Christi Geburt, wo Karthago längst in Trümmern lag und Phönizien seit einer langen Reihe von Jahrhunderten keine Kolonien mehr ausgesandt hatte, den besten Teil von Europa und außerdem noch ganz Nordafrika inne! Ein ähnliches Zeugnis aus noch späterer Zeit gibt uns *Q. Curtius* (IV, 4, 19), welcher von den Phöniziern sagt: „Ihre Kolonien sind gewiß fast über den ganzen Erdkreis verbreitet.“

Diesen Zitaten möchte ich einige Angaben gegenüberstellen, die sich auf die gleichzeitige und ebenso allgemeine Verbreitung der *Juden* beziehen [3]. Schon das erste der Sibyllinischen Bücher (140 v. Chr., III, 271) konnte von dem jüdischen Volke sagen: „Alle Länder sind von dir erfüllt und alle Meere.“ Um dieselbe Zeit (139 bis 138 v. Chr.) erließ der römische Senat ein Rundschreiben zugunsten der Juden, wie uns wenigstens I Makk 15, 16—24 versichert

wird, an folgende Länder und Städte: *Aegypten, Syrien, Pergamon, Kappadocien, Parthien, Sampsame* (vielleicht *Samsun* am Schwarzen Meer), *Sparta, Sikyon* (im Peloponnes), die Inseln *Delos* und *Samos*, die Stadt *Gortyna* auf Kreta, die Landschaft *Karien* mit den Städten *Myndos, Halikarnassos* und *Knidos*, die Inseln *Kos* und *Rhodos*, die Landschaft Lycien mit der Stadt *Phaselis*, die Landschaft *Pamphylien* mit der Stadt *Side*, die phönizische Stadt *Aradus*, endlich *Cypern* und *Cyrene*. — Man muß wohl annehmen, daß schon damals, 139 bis 138 v. Chr., in allen den genannten Ländern, Städten und Inseln Juden ansässig gewesen sind. Selbst wenn das Edikt des Senats apokryph sein sollte[4], bleibt doch die Tatsache der Verbreitung der Juden zur Zeit der Abfassung des ersten Makkabäerbuches um das östliche Becken des Mittelmeeres, am Schwarzen Meer und an den Umländern dieser Meere im weitesten Sinne bestehen.

In fast denselben Ausdrücken, die er, wie wir eben gesehen, von den Phöniziern gebraucht, spricht *Strabo* über die Verbreitung der Juden zur Zeit Sullas um 85 v. Chr.[5]: „Die letzteren (die Juden) sind schon fast in jeder Stadt des Erdkreises verbreitet, und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergte und nicht in seiner Gewalt wäre.“

Noch ausführlicher und noch weiter als im ersten Makkabäerbuch wird der Kreis der Verbreitung des Judentums anderthalb Jahrhunderte später in dem von *Philo* mitgeteilten Briefe *Agrippas* an *Caligula* beschrieben[6]: „(Jerusalem) ist die Hauptstadt nicht nur der einen Landschaft Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Kolonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder: *Aegypten, Phönizien, Syrien, Cölesyrien* und in die weiter entfernten: *Pamphylien, Cilicien*, die meisten kleinasiatischen Landschaften bis nach *Bithynien* und in die entlegensten Winkel des *Pontus;* desgleichen nach *Europa, Thessalien, Boeotien, Mazedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth*, in die meisten und schönsten Teile des *Peloponnes*. Und nicht nur das Festland ist voll von jüdischen Ansiedlungen, sondern auch die bedeutendsten *Inseln: Euboea, Cypern, Kreta*. Und ich schweige von den Ländern *jenseits des Euphrat*. Denn mit Ausnahme eines geringen Teiles haben alle: *Babylon* und diejenigen Satrapien, welche das blühende Land rings umfassen, *jüdische Einwohner*.“

Wer wird nicht beim Lesen dieser Liste von Wohnorten der Diasporajuden an die Aufzählung der in Jerusalem ansässigen, aus aller

Herren Länder stammenden Juden erinnert, welche zu genau derselben Zeit die Apostelgeschichte uns bringt [7]? Auch dort wird die Verbreitung des Judentums in den Mittelmeerländern und in Vorderasien vorausgesetzt.

Zu diesen Zeugnissen über die Verbreitung der Juden im allgemeinen können wir noch einige Stellen des *Josephus* hinzunehmen. Im bell. jud. II, 16, 4 läßt der jüdische Historiker den Agrippa in seiner Rede an das jüdische Volk sagen: „Ferner wird die Gefahr nicht nur euch hier in Jerusalem treffen, sondern auch die jüdischen Bewohner anderer Städte; gibt es doch kein Volk auf Erden, unter dem nicht eine Anzahl eurer Stammesgenossen lebte.“ Und bell. jud. VII, 3, 3 sagt *Josephus* selbst: „Das jüdische Volk lebt bekanntlich unter den Bewohnern der verschiedenen Länder über die ganze Erde zerstreut.“ Daß dabei auch *Josephus* an propagandistische Erfolge denkt, scheint folgende Stelle c. Apion. II, 39 zu zeigen: „Daher macht sich bei der Masse schon seit langem ein starkes Bestreben geltend, unsere religiöse Haltung anzunehmen, so daß es keine griechische oder barbarische Stadt, kein Volk gibt, wo nicht die Sitte der Sabbatruhe, die wir beobachten, hingekommen wäre, und die Fasten, das Lichteranzünden und unsere Speiseverbote beobachtet würden ... und wie Gott das Weltall durchwandelt, so hat das Gesetz seinen Weg durch die ganze Menschheit genommen. Und wer nur einen Blick wirft auf seine Heimat und seine Familie, der kann an meinen Worten nicht mehr zweifeln“ [7a].

Schon diese Zeugnisse über die Verbreitung der Phönizier und der Juden im allgemeinen zeigen eine so auffallende Uebereinstimmung, daß ihre bloße Gegenüberstellung bereits die Vermutung eines Zusammenhanges nahelegt. Dabei wird der Uebergang vom Phöniziertum zum Judentum als so allmählich und unmerklich vorzustellen sein, daß es ganz möglich ist, daß die in der vorher angeführten Stelle des *Strabo* erwähnten Phönizier damals, um Christ Geburt, bereits zum größten Teil Juden waren, während die von *Josephus* genannten Juden sich in der Hauptsache aus Phöniziern zusammensetzten. Jedenfalls handelt es sich in beiden Fällen um das Vordringen des Orients im Abendland, wobei die ältere phönizische Kolonisation [8] der jüdischen Mission die Wege vorgezeichnet und die Anknüpfungspunkte dargeboten hat.

2. Juden und Phönizier in Syrien und Palästina.

Die Stellung des israelitisch-jüdischen Volkes in der vorexilischen Zeit innerhalb der kanaanäischen Kultur war wesentlich die des Empfangenden, und wenn wir von den Vorbedingungen für die Verschmelzung der Juden und Phönizier gesprochen haben, so handelt es sich dabei teils um die Feststellung der in der gemeinsamen semitischen Rassenzugehörigkeit begründeten Grundlage von Kultur und Religion, teils aber um den Nachweis des Einflusses der kanaanäisch-phönizischen Umwelt auf das auserwählte Volk. Israel und Juda waren zum mindesten seit der Errichtung des Königtums im staatlichen und kulturellen und weithin auch im religiösen Leben durch kanaanäische Anschauungen und Sitten bestimmt und nur eine kleine, in normalen Zeiten wenig einflußreiche prophetische Bewegung suchte dem Untergang des echten Jahweglaubens im kanaanäischen Kultus zu wehren. Erst in der nachexilischen Zeit ist diese auf Absonderung von der Umwelt gerichtete Tendenz innerhalb des Judentums zur Geltung gekommen. Nicht als Staat, sondern als Kultus wurde das Judentum nach dem Exil wiederhergestellt [9]. Die jüdischen Familien, die aus Babylon heimkehrten, sollten sich nach dem Willen ihrer Führer aufs strengste gegen die halbheidnische Mischbevölkerung der alten Heimat abschließen. Natürlich ließ sich das praktisch nicht durchführen, vielmehr kamen von Anfang an Mischehen vor und an die Stelle der ursprünglichen Ausschließung der Landesbewohner vom jerusalemischen Kultus trat die Freude über die Anerkennung des Heiligtums durch die Bewohner des heiligen Landes und der unmittelbar zur Mission führende Wunsch, die Anerkennung bei allen durchzusetzen [10]. So durchdrang das Judentum in dem Jahrhundert nach der Rückkehr propagandistisch die alte Heimat, so daß um die Mitte des 4. Jahrhunderts bis in die Gebiete der alten Stämme Gad und Sebulon Anhänger des jüdischen Kultus in Jerusalem existierten, die jedenfalls einer durch aramäische oder phönizische Eindringlinge entstandenen Mischbevölkerung entstammten. Nach dem Einfall des Artaxerxes III., Ochus, im Jahre 351 und dem wohl damit zusammenhängenden Abfall Samarias vom jerusalemischen Kultus [11] gingen alle diese missionarischen Eroberungen dem Judentum wieder verloren und bis in die makkabäische Zeit hinein blieb es auf den engsten Umkreis Jerusalems beschränkt [12]. Erst die Makkabäer und ihre Nachfolger haben das jüdische Herrschaftsgebiet für ein Jahr-

hundert weiter ausgedehnt, so daß sogar z. T. der Umfang des alten Königreiches wieder hergestellt wurde. Aber die Durchdringung dieser Gebiete mit dem Judentum blieb unvollständig, und seit dem Eindringen der Römer gingen auch diese Eroberungen wieder verloren [13]. Die Küste hat in älterer Zeit nie zum jüdischen Gebiet gehört, sie war vielmehr altes phönizisches Einflußgebiet [14], das sich schließlich auch auf das alte Philisterland ausdehnte. Die Juden haben es nur in der nachmakkabäischen Ausdehnungsperiode für kurze Zeit besessen. Im Ostjordanland ist nur ein schmaler Streifen in der nachexilischen Zeit vorübergehend jüdisch gewesen, das ganze Gebiet war schon früher an die Ammoniter verlorengegangen [15]. Im Süden sind in der nachexilischen Periode die Edomiter in das offenbar nur wenig von Juden besiedelte Gebiet von Hebron eingedrungen [16].

In den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten standen alle diese Gebiete im Zeichen eines gewaltigen Kulturkampfes zwischen Hellenismus und pharisäischem Judentum, der erst mit der Zerstörung Jerusalems und dem Scheitern des Bar-Kochba-Aufstandes zu Ende gekommen ist. Dabei war der jüdisch-pharisäische [17] Einfluß, der allerdings durch die hellenistisch bestimmte sadduzäische Bewegung durchbrochen wurde, am stärksten in den Gebieten Judäa, Peräa und Galiläa, obwohl namentlich in den beiden letzteren das Judentum sich gegenüber der Mischbevölkerung [18] keineswegs rein hatte erhalten können. In den anderen Landesteilen, Samaria [19] und der Dekapolis, sind nur wenige geschlossene Judenschaften anzunehmen, die mehr oder minder der Mischbevölkerung entstammten und zum Teil stark unter hellenistischen Kultureinflüssen standen. Dasselbe gilt auch von den syrischen Gebieten im Norden und Nordosten Palästinas. Antiochia und die alten Phönizierstädte [20] haben seit der Seleucidenzeit große Judenschaften in sich beherbergt, die zum geringsten Teil auf jüdische Einwanderung zurückgehen werden. Ebenso gilt es von den weiter im Inneren liegenden Orten, vor allem Damaskus [21], wo große Judenschaften ansässig gewesen sind. Wenn *Josephus* [22] erzählt, daß zu Beginn des jüdischen Krieges gelegentlich Judenschaften hellenistischer Städte auf der Seite der syrischen Einwohner gegen die aufrührerischen Juden gestanden haben, oder daß die Juden in manchen Orten von der Bevölkerung geschont worden sind oder wenigstens einzelne von einzelnen gerettet wurden, so scheint das darauf hinzuweisen, daß Bande des Blutes zwischen den Juden und der syrischen Bevölkerung da waren, d. h. also Syrer

zum Judentum übergetreten sind. Tatsächlich wissen wir von Uebertritten zum Judentum, die in den Dynastengeschlechtern der syrischen Kleinstaaten Kommagene und Emesa und in den benachbarten Landschaften Adiabene und Cilicien vorkamen. Auch die für Ituräa, Chalcis und Palmyra durch literarische oder inschriftliche Ueberlieferung bezeugten Judenschaften dürften im wesentlichen den Erfolgen jüdischer Propaganda ihr Dasein verdanken [23]. Die gleichen Verhältnisse wie in Syrien haben in Cypern [24] bestanden. Auf eine zahlreiche und alte phönizische Bevölkerung folgt seit der griechischen Zeit eine ebenfalls bedeutende Judenschaft. Auch hier scheint die Bekehrung der Phönizier ihre Entstehung am besten zu erklären. So hat die Tempelgemeinde der nachexilischen Zeit trotz schwerster Kämpfe um ihren Bestand ihren Einfluß in ganz Syrien [25] geltend gemacht und selbst in den hellenistischen Städten wohl namentlich bei den der hellenistischen Kultur so aufgeschlossenen Phöniziern eine starke Anhängerschaft gefunden.

3. Juden und Phönizier in Aegypten.

Bereits im zweiten Kapitel haben wir eine Uebersicht über die Entstehung und Geschichte des ägyptischen Diasporajudentums gegeben. Ebenso ist von der Neigung zum Synkretismus in der persischen Zeit wie von der religions- und weltgeschichtlichen Bedeutung der Hellenisierung des ägyptischen Judentums unter der ptolemäischen und römischen Herrschaft die Rede gewesen. Beide Erscheinungen werden am leichtesten verständlich, wenn es sich nicht um eine rein jüdische Diaspora, sondern um eine mit Phöniziern und anderen Semiten gemischte handelt. Für eine solche Mischung lassen sich eine ganze Reihe von Belegen anführen. Als Quellen kommen für die ältere Zeit, abgesehen von wenigen literarischen Zeugnissen, z. B. in *Herodots* 2. Buch [26], Inschriften, Ostraka und Papyri in Betracht, alles Zeugnisse, die als „Ueberreste“ [27] einen sehr viel unmittelbareren Einblick in das wirkliche Leben vermitteln als literarische Quellen. Zu nennen sind für die vorhellenistische Zeit besonders die Papyri von Elephantine, die die Zustände der jüdischen Militärkolonie an der ägyptischen Südgrenze gegen Ende der persischen Herrschaftsperiode über Aegypten erkennen lassen; dann die Weiheinschriften und Graffiti besonders phönizischer Pilger am Osiris-Tempel von Abydos und eine Fülle von Kruginschriften verschiedener semitischer Pro-

venienz. In der hellenistischen Periode legt die die verschiedensten Gebiete der Geschichte, Philosophie und erbaulichen oder unterhaltsamen Schriftstellerei umfassende jüdisch-hellenistische Literatur Zeugnis ab von dem Wohlstand, der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Regsamkeit des ägyptischen Judentums. Allerdings sind diese Schriften gerade für unser Thema nur mit Vorsicht zu benutzen; denn über seine Entstehung hatte sich das historisch stark interessierte alexandrinische Judentum seine eigene teils dogmatisch bedingte, teils der völkischen Eitelkeit schmeichelnde Vorstellung gemacht: Jedenfalls stammte man von echten Juden, und es war nur die Frage, ob man gewaltsam deportiert oder ehrenvoll berufen worden war. In beiden Fällen wollte die Regierung die Juden zur Förderung der Kultur, zur Hebung von Handel und Wandel, zum Ausgleich der Gegensätze zwischen Aegyptern und Griechen benutzen. Wieviel Wahres an diesen Vorstellungen ist, läßt sich schwer feststellen [28]; jedenfalls aber kann auf diese Weise die Frage nach der Entstehung der gewaltigen ägyptischen Diaspora nicht befriedigend gelöst werden. Auch die in dieser Literatur mitgeteilten Urkunden [29] bedürfen schärfster Kritik; sie sind vielfach unecht oder doch verfälscht. Ueber dem literarischen Judentum Alexandrias wird man auch die jüdischen Volksmassen nicht vergessen dürfen, von deren Leben und Treiben zahlreiche Papyri ein lebendiges Bild geben. Ihre Bedeutung für die ägyptische Politik der römischen Regierung beweist z. B. ein neuerdings aufgefundener Brief des Kaisers Claudius [30], eine Bedeutung, die zum guten Teil in der weitgehenden Hellenisierung des ägyptischen Judentums, wie sie selbst am Rande der Wüste im Süden des Deltas die Grabsteine von Leontopolis [31] bezeugen, begründet war.

Für die Feststellung von Beziehungen zwischen Juden und Phöniziern sind vor allem die Quellen aus der persischen Zeit wichtig. Natürlich lassen sich Juden sowohl wie Phönizier schon in sehr viel früherer Zeit im Lande nachweisen. Die Verbindung zwischen Phönizien und Aegypten ist uralt [32]. Bereits aus der Zeit des Snefru (um 2900) wissen wir von einer ägyptischen Expedition an die syrisch-palästinische Küste, und seit Tutmoses I. ist Palästina immer wieder von ägyptischen Herrschern unterworfen worden. Der Erfolg solcher Kriegszüge bestand in unzähliger Beute an Menschen und Material, wie das die Siegesinschriften gebührend hervorheben. Sind so die Phönizier ähnlich den Israeliten wohl zuerst als Kriegsgefangene nach Aegypten gekommen, so sind doch auch phönizische Handels-

niederlassungen in verhältnismäßig früher Zeit in Aegypten vorauszusetzen. Wir werden sie in den Hauptplätzen am Nil anzunehmen haben. Von Memphis heißt es bei *Herodot* II, 112 geradezu, daß es ein Stratopedon der Phönizier gewesen sei. Auch die inschriftliche Ueberlieferung ist für Memphis außerordentlich gut [33]. Aus den Elephantine-Papyri [34] ist eine Reihe von theophoren Personennamen bekannt, die eine starke Assimilation der Phönizier an die ägyptischen Kulte bzw. zunächst die Annahme ägyptischer theophorer Personennamen durch die syrischen Einwanderer beweisen. Auf den Krugaufschriften aus Elephantine sind mit phönizischen Götternamen nur 12 Personennamen zusammengesetzt, mit ägyptischen dagegen 35—37, unter ihnen kommt Ḥnūm von Elephantine niemals vor, woraus zu schließen sein dürfte, daß entweder in Elephantine keine Phönizier ansässig waren oder, wenn das gegenüber sonstigen Zeugnissen unwahrscheinlich ist, daß sie dort nicht unter ägyptischem Einfluß standen. Vielleicht waren sie ebenso wie die Juden in einen Gegensatz zu den Aegyptern geraten. Dagegen begegnen 10 Namen, die mit Apis von Memphis, und 5, die mit Ptah von Memphis zusammengesetzt sind [35]. Beide Namenbildungen weisen übrigens auf dieselbe Gottheit, da im Tempel des Ptah von Memphis ein heiliger Stier des Apis gehalten wurde. Ptah ist der Schutzpatron der Künstler und Handwerker [36], also eine örtlich nicht gebundene Gottheit.

Besonderes religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen die phönizischen Inschriften aus Abydos. Der Osiristempel in Abydos war ein in der syrischen Welt hochberühmtes Wallfahrtsheiligtum, und die Graffiti, die uns dort erhalten sind, sind typische Zeugnisse einer Wallfahrerfrömmigkeit [37]. Daß es sich gerade um ein Osirisheiligtum handelt, mag in den religionsgeschichtlichen Beziehungen des Osiriskultes zu dem syrischen Adoniskult begründet sein bzw. darin, daß der Osirismythos die Leiche des Osiris an die syrische Küste getrieben und dort verehrt werden läßt [38]. Die Inschriften stammen von Phöniziern und Aramäern. Sie enthalten vielfach den Dank für die Behütung auf der Reise und wenden sich z. B. an Isis, Astarte und die Götter die hier weilen [39], oder sie bezeichnen schlechthin den Namen und die Herkunft des Schreibers. „Wer es aber nicht vermochte, sich in Abydos sein Grab zu bauen, der tat wenigstens gut daran, den Gott in Abydos zu besuchen und dort einen Stein an der Treppe des großen Gottes aufzustellen. Damit sicherte er sich doch einen Platz zwischen diesen Bevorzugten unter den Toten“ [40].

Daß aber vielfach nicht nur eschatologische Gedanken mit solcher Wallfahrt verknüpft wurden, zeigt die Inschrift eines phönizischen Reisenden aus Arwad, die lautet: „Ich bin ʿAbdo, Sohn des ? aus Arwad. Ich habe alle Kostbarkeiten des Tempels gesehen“ [41]. Das entspricht genau der Wallfahrerfrömmigkeit des Judentums in Jerusalem oder der Frömmigkeit christlicher Wallfahrer, wie sie für das Judentum besonders in den Psalmen bezeugt ist. So lautet Psalm 26, 8: „Jahwe, ich habe lieb die Stätte deines Hauses und den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt.“ Und das Gebet des Frommen in Psalm 27, 4: „Eines erbitte ich von Jahwe, danach verlangt mich, daß ich bleiben dürfe im Hause Jahwes all mein Leben lang, zu schauen die Lieblichkeit Jahwes und meine Lust an seinem Tempel zu sehen“ [42]. In denselben Zusammenhang gehört der Ausdruck der Sehnsucht in Psalm 63, 2 u. 3: „Es schmachtet nach dir mein Fleisch im dürren und lechzenden Land ohne Wasser; so im Heiligtum schaut' ich nach dir, zu sehen deine Macht und Herrlichkeit.“ Oder Psalm 84, 2, 3: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, Jahwe Zebaoth; es sehnt sich, ja verschmachtet meine Seele nach den Vorhöfen Jahwes.“ Vers 11 heißt: „Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser, als tausend ‘in meiner Kammer’; auf der Schwelle am Hause meines Gottes zu liegen, als ‘im eigenen Zelte’ ‘I’ zu wohnen.“ Von dem, dem diese Sehnsucht erfüllt ist, kann es heißen: „Heil dem, der im Schirm des Höchsten sitzt, der im Schatten des Allmächtigen übernachtet“ (Psalm 91, 1). Eine besondere Rolle spielen diese Gedanken natürlich in den Wallfahrtsliedern Psalm 120 ff. So beginnt z. B. Psalm 122: „Ich freute mich, als man zu mir sagte: zum Hause Jahwes wollen wir gehen.“ Der Stimmung solcher Wallfahrer verleiht *Schiller* Ausdruck, wenn er sagt: „Prächtiger als wir in unserm Norden, wohnt der Bettler an der Engelspforten; denn er sieht das ewig einzige Rom.“ Das sind die Gedanken, die auch in diesen Inschriften aus Abydos in schlichter und ungeschickter Sprache zum Ausdruck kommen. Hinter ihnen steht ein starker Synkretismus, der die heimischen Götter entweder vergißt oder sie doch ohne weiteres mit den Göttern Aegyptens identifizieren kann.

Wir können natürlich nicht wissen, wie weit es sich bei diesen Wallfahrtsgraffiti um Wallfahrer aus der phönizischen Heimat oder um Handelsreisende, die das Leben schon längst nach Aegypten verschlagen hatte, handelt [43]. Aber wenn Isis, Astarte und die Götter, die hier weilen, zusammengestellt sind, dann liegt eben nicht nur

die antike Vorstellung vor, die in der Fremde selbstverständlich die Verehrung des fremden Gottes zur Pflicht macht, sondern ein bewußter Synkretismus, der neben und in den Göttern des fremden Landes sich die heimischen zu erhalten strebt. Auch die Gebetsformeln, die in solchen Inschriften begegnen, zeigen den gleichgearteten Charakter dieser ganzen vorderorientalischen Religiosität. Wenn es da heißt: „Die Götter mögen ihnen gewähren Gnade und Leben in den Augen der Götter und Menschen", so erinnert das an Formeln, die aus dem Alten und Neuen Testament bekannt sind [44].

Für die Feststellung der Beziehungen zwischen Juden und Phöniziern in Aegypten ist es wichtig zu fragen, wie weit die Phönizier auch in Elephantine angesiedelt waren. Die Personennamen weisen nicht darauf hin, wie wir oben gesagt haben. Aber wenn anzunehmen ist, daß jüdische Söldner unter Psammetichos II. (594—89) nach Elephantine gekommen sind und wenn daneben in CIS I, 1, S. 135 von griechischen und phönizischen Söldnern die Rede ist, die unter einem König Psammetichos nach Aegypten gekommen sind [45], so wird man die beiden Tatsachen identifizieren und daraus schließen dürfen, daß Phönizier und Juden gemeinsam nach Aegypten gekommen sind. So ist es leicht verständlich, daß auf Krügen und Ostraka israelitische, phönizische und ägyptische Namen nebeneinander begegnen. Unter 15 Krugaufschriften, die *Sachau* veröffentlicht hat, sind die meisten mit syrophönizischen Gottesnamen zusammengesetzt [46].

Wie sich die Tatsachen dieser Namenmengerei in einer Kolonie erklärt, ist ungewiß. Vor allem ist die Frage der ägyptischen Namen in dieser Kolonie schwer zu lösen. Handelt es sich dabei um Semiten, die ägyptische Namen übernommen hatten, oder etwa um Aegypter, die zum Judentum übergetreten waren? Exklusiv war das Judentum in Elephantine ja keinesfalls, man kann sogar von Polytheismus [47] der dort eingedrungen ist, sprechen, und es ist wohl nicht richtig, ihn darauf zurückzuführen, daß die jüdische Kolonie in Elephantine in einer Zeit entstanden war, wo der Synkretismus in Palästina noch herrschte [48]. Vielmehr handelt es sich um die religionsgeschichtliche Erscheinung, die uns nachher auch im jüdischen Hellenismus und Christentum begegnet, daß Randgebiete immer in Gefahr sind, an fremde Religionen verlorenzugehen oder doch im Synkretismus zu versinken. Es war eben keine rein jüdische Kolonie, die dort hingekommen war. Rein jüdische Truppenkontingente hat Psammetichos wohl nicht zusammengestellt, sondern Reisläufer, die aus mannig-

fachen religiösen Verhältnissen Syriens stammten und nun mehr oder minder stark am heimischen Kult festhielten. Daß das Judentum auch da seine gleichzeitig exklusive und expansive Art bewahrt hat, ist sicher. Dem Ḥnūm von Elephantine stand von semitischen Gottheiten eigentlich nur Jaho gegenüber, der zwar auch synkretistische Gottheit geworden war und dem infolgedessen andere Gottheiten nebengeordnet werden konnten, die aus der syrischen Sphäre stammten, um dessen Kult sich aber doch nicht nur die Juden, sondern auch die Semiten überhaupt scharten.

So werden wir auch hier die These aufstellen können, daß der jüdische Kult der der Semiten geworden war, daß er sich also unter den syrischen Kulten überhaupt besonders charakteristisch ausprägte und daher auch in fremder Umgebung letztlich seine Eigenart bewahrte. Man wird nicht sagen, daß die Phönizier in Elephantine zum Judentum übergetreten seien, aber neben den eigenen Gottheiten erschien Jahwe als die mächtigste heimische und wurde ihnen so zum Panier ihres Volkstums. Das ist vielleicht um so eher verständlich, als das Schriftwesen der persischen Garnison wohl in den Händen der Syrer gewesen ist, und unter diesen Syrern nach Ausweis der Namen anscheinend viel Juden waren [49]. Daneben ist zweifelhaft, wie sich diese sogenannte jüdische Militärkolonie zu den auf dem Wege des Handels eingewanderten Syrern verhielt. Zwar nicht die Tatsache einer solchen jüdischen Militärkolonie an sich ist sonderbar. Noch in der griechischen Zeit haben die Juden vielfach Söldnerdienste unter fremden Fürsten getan und Freiheit vom Militärdienst ist ihnen überhaupt erst durch die römischen Kaiser gewährt worden. Aber die militärische Eroberung, namentlich in der persischen Zeit hat syrische, phönizische und jüdische Händler nach sich gezogen, so daß die alten Handelsbeziehungen zwischen Syrien und Aegypten eine Neubelebung erfuhren. Wer die Träger dieses Handels waren, ob Juden oder Phönizier, ist im Einzelfalle nicht mehr deutlich. Was sicher ist, ist die Einführung phönizischer Fabrikate nach Aegypten. Viele phönizische Urnenaufschriften, die in verschiedenen ägyptischen Nekropolen gefunden sind, z. B. in Theben, Memphis, Elephantine stammen wohl aus Phönizien. Sie finden sich namentlich in Phönizien selbst und auch auf Cypern und sind in Aegypten nicht nur von Phöniziern, sondern auch von Juden und aramäisch sprechenden Syrern verwendet worden [50]. Jedenfalls werden wir in dieser Zeit (es handelt sich um das 5. bis 3. Jahrhundert v. Chr.), in der Aegypten

unter persischer Herrschaft stand, mit einer relativ starken semitischen Durchdringung Aegyptens zu rechnen haben. Auf religiösem Gebiet tritt dabei ein starker Synkretismus ein, der teils auf der Aehnlichkeit gewisser ägyptischer und phönizischer Kulte beruhte, teils auf der Neigung zu religiösem Synkretismus [51]; daneben aber hielt sich die heimatliche Religion und besonders der Jahwekult, so daß in religiöser Beziehung die Juden als das führende Element zu betrachten sind.

In der hellenistischen Periode tritt diese religiöse Führerstellung des Judentums noch deutlicher hervor [52]. Zwar haben auch phönizische und syrische Kulte bestanden und Propaganda getrieben, wie aus mancherlei Nachrichten zu ersehen ist [53], auch haben die Syrer zahlenmäßig zu jeder Zeit einen beträchtlichen Teil der ägyptischen Fremdenbevölkerung gestellt, so daß sie in der hellenistischen Epoche mehrfach in geschlossenen Siedlungen anzutreffen sind, von denen vier unter dem Namen Syrerdorf bezeugt sind [54]. Das kulturelle und geistige Leben hatte ihnen viel zu verdanken. „Cypern und Syrien-Palästina endlich stellen die bedeutendsten Köpfe des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr.", sagt *Heichelheim* in seiner Untersuchung über die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich [55]. *Heichelheim* versteht mit Recht den Begriff des Syrischen im weitesten Sinne; er bezieht sich auf alle Bewohner des syrisch-palästinischen Gebietes, so daß darunter auch Juden verstanden sein können [56]. So sind auch in zweien der Syrerdörfer Juden nachweisbar [57]. In anderen Orten sind nur einzelne Viertel von der syrisch-palästinischen Bevölkerung eingenommen oder doch nach ihr bezeichnet worden. Ein syrisches Viertel ist für Arsinoe-Krokodilopolis [58], ein syropersisches für Memphis [59] belegbar. Letzteres stammt aus der persischen Zeit, wodurch sich die sonst singuläre Doppelbezeichnung versteht. Nach den Juden sind Ortsteile in Oxyrhinchus, Hermopolis [59], Memphis [60] und Alexandria (2 Stadtteile) genannt. Derartige Bezeichnungen sind zunächst ethnographisch zu verstehen, wie die zahlreichen Parallelen [61] beweisen. Aber das charakteristische Merkmal des Juden war nicht ein ethnographisches, sondern ein religiöses. Die nur ethnographische Bestimmung der verschiedenen Ansiedlergruppen konnte zwischen Juden im besonderen und Syrern im allgemeinen schwerlich unterscheiden; wandte man den die religiösen Merkmale betonenden Namen „Judenviertel" an, so war damit das Uebergewicht des Jahwekultes in der syrisch-palästinischen Fremdenbevölkerung zum Ausdruck gebracht,

ohne daß damit gesagt wäre, in welchem besonderen Verhältnis der Anhängerschaft die Einwohner des Judenviertels zu dem dort vorherrschenden Kult standen [62]. Daß man nicht einfach von Uebertritten reden darf, ist sicher; doch dürfen solche auch nicht ausgeschlossen werden; die streng exklusive Haltung des Judentums gegenüber den anderen Religionen wird der Masse immer unverständlich und unvollziehbar geblieben sein. Aber die religiösen Bräuche des Judentums übernahm man in weitem Maße und erkannte es damit praktisch an. Aus dieser Haltung versteht sich der immer wiederkehrende jüdische Vorwurf der Unbeständigkeit gegen die Proselyten, die selbst, wenn sie zunächst übergetreten waren und sich völlig vom Heidentum losgelöst hatten, doch vermöge ihrer synkretistischen Einstellung die Ausschließlichkeit des Judentums nicht verstanden und deshalb keinen Sinn für das Martyrium hatten [63].

Aber das ägyptische Judentum kann überhaupt nicht einfach im Sinne der jüdischen Orthodoxie interpretiert werden. Das ägyptische Judentum hatte, wie schon erwähnt, bereits in der persischen Periode mancherlei fremde Elemente in sich aufgenommen und war namentlich in den breiten Massen stark von dem Synkretismus der Umwelt beeinflußt worden. Der Tempel von Elephantine im 5. Jahrhundert, wie der von Leontopolis in ptolemäischer und römischer Zeit waren Zentren eines sich leicht und schnell in die Umwelt einfügenden Judentums [64]. Namentlich der ägyptische Hellenismus hat das Judentum in seinen Bann gezogen, und es ist selbst zu einem der bedeutsamsten Faktoren in der Geschichte des hellenistischen Aegyptens geworden. Im Wesen dieses Judentums lag gewiß mehr die allgemeine Kulturpropaganda wie die religiöse Mission. Die gesamte jüdisch-hellenistische Literatur ist Zeuge einer solchen Propaganda des Judentums. Sein mittelbarer Einfluß ist darum ein sehr viel größerer als die unmittelbaren Erfolge der Mission [65]; immerhin lassen sich auch Uebertritte wahrscheinlich machen. Eine Namenliste auf einem Ostrakon, die nebeneinander jüdische, griechische und wohl auch ägyptische Namen enthält, könnte etwa eine Abgabentabelle für eine Synagoge enthalten [66], unter deren Mitgliedern wohl nicht nur Juden mit griechischen oder ägyptischen Namen zu suchen wären, sondern auch übergetretene Griechen und Aegypter [67], wie ja nach einer Bemerkung *Ulrich Wilckens* [68] die Griechen „immer bereit waren, in fremden Göttern ihre eigenen wiederzuerkennen und sie aufzunehmen". Wenn *Wilcken* allerdings an derselben Stelle von den Aegyptern, wie den

Orientalen im allgemeinen, ein zähes Festhalten an ihren heimischen Göttern glaubt feststellen zu können, so widersprechen dem jedenfalls eine Reihe der von uns gemachten Beobachtungen. Selbst das Judentum, von dem man diese Zähigkeit noch am ersten erwarten sollte, und von dem sie ja in gewisser Beziehung auch sicher zutrifft, zeigt eine starke Neigung zum Synkretismus [69] und selbst zum Abfall, der ja für ein strenges Urteil schon in jedem Synkretismus gegeben war; erst recht sind die Phönizier geradezu als Träger des spätorientalischen und hellenistischen Synkretismus zu betrachten, auch wenn sie an einzelnen Kultbräuchen mit großer Treue festhielten. Aber das Vordringen des Judentums ist doch nicht einfach eine Teilerscheinung der hellenistischen Religionsmengerei, es ist vielmehr als Ausfluß des biblischen Universalismus zu betrachten, der in dem hellenistischen Judentum Aegyptens mit seiner jüdischen Kulturpropaganda eine zwar weltförmige, aber auch besonders erfolgreiche Ausprägung erfahren hat.

4. Juden und Phönizier in den Küstenländern des Mittelländischen Meeres.

a) Allgemeines.

Die relativ gleichmäßige Durchdringung des ganzen römischen Reiches namentlich in den Küstenländern des Mittelländischen Meeres durch Juden und Phönizier ist weniger in großen kriegerischen Ereignissen oder kolonisatorischen Unternehmungen begründet, als in einer allmählichen, friedlichen Ausbreitung, wie sie die immer stärker werdende politisch-militärische, wirtschaftliche, religiöse und allgemein kulturelle Einheitlichkeit des ganzen Gebietes ermöglichte. Natürlich steht am Anfang dieser Ausbreitung für die Phönizier die Gründung Karthagos und seiner Tochterstädte, und für die Juden darf die wiederholte Verstärkung des echten jüdischen Elements durch Vertreibungen aus der Heimat, wie sie bereits die erste Eroberung Jerusalems 586 zur Folge hatte, und durch Deportationen, wie sie in römischer Zeit im Anschluß an die Einnahme der heiligen Stadt durch Pompeius 63 v. Chr., und durch Titus 70 n. Chr. die Juden in großer Zahl als Sklaven nach dem Westen führten, nicht übersehen werden [70]. Solche Juden betonen ihre legitime Abkunft von palästinischen Eltern selbst immer wieder; als „Hebräer“ [71] sondern sie sich von

den anderen Juden ab, bilden eigene Synagogengemeinschaften, wie sie uns durch Inschriften besonders für Korinth und Rom bezeugt sind, und im Zusammenhang mit diesen legen sie wohl auch besondere Begräbnisplätze, bzw. Katakomben an, wie sich das in Rom aus dem archäologischen Befund erschließen läßt. Ein Paulus bezeichnet sich mit besonderem Stolz als „Hebräer von hebräischen Eltern"; es gibt nicht allzuviele in der zahlreichen Judenschaft der Diaspora, die das können, und der fromme Jude empfindet es trotz der in der Diaspora wohl längst bekannten, von dem Täufer Johannes bereits vorgebildeten, von Paulus für das Christentum in Anspruch genommenen, geistigen Deutung der Abrahamskindschaft [72] doch als Grundbedingung des Heils, daß er leiblich zum Volke Gottes gehört, woraus sich die im Neuen Testament gelegentlich bekämpfte Sucht nach Stammbäumen, die natürlich vielfach zu Fälschungen führte, erklärt [73]. Auch versteht es sich von hier aus leicht, daß dem Judentum selbst jede Erinnerung an seine missionarische Ausbreitung verlorengegangen ist.

Das Problem der phönizisch-jüdischen Diaspora ist ein Teilproblem aus dem großen Fragenkomplex der Orientalisierung des römischen Reiches. Die Unterwerfung des Orients durch Griechen und Römer brachte dem Abendland das Eindringen der orientalischen Kultur und Religion. Neben das Pantheon der Griechen und Römer trat eine Fülle neuer Gottheiten, die zwar vielfach sofort hinter heimischen Göttern verschwanden [74], indem sie ihre Namen annahmen, aber mit orientalischen religiösen Vorstellungen, mit dem semitischen Gottesbegriff den stärksten Einfluß auf die westliche Frömmigkeit ausübten. Die Zeugnisse und Spuren von der Verehrung phönizischer Gottheiten, wie sie sich über die ganze Mittelmeerwelt verstreut finden, sind der deutlichste Beweis für die weite Ausdehnung der Handelsbeziehungen dieses Volkes [75]. Allerdings ist der Kult syrischer Götter nicht immer Anzeichen für die Anwesenheit der Phönizier, da z. B. der Adoniskult von den Griechen und Römern selbst verbreitet worden ist [76]. Andrerseits sind phönizische Gottheiten im Westen vielfach unter lateinischen oder griechischen Namen verehrt worden. So ist Saturn auf punischem Gebiet zumeist ein phönizischer Gott [77]. Astarte heißt in der hellenistischen Welt Caelestis; sie erscheint den Griechen als Aphrodite [78]. Hinter Herakles und Asklepios steht häufig der phönizisch-punische Esmun [79]. Mit dem Namen dieses Gottes sind oft theophore Personennamen zusammengesetzt, die sich

über die ganze hellenistische Welt verbreitet finden und sichere Schlüsse auf die phönizische Diaspora zulassen. Selbstverständlich waren die phönizischen Niederlassungen auch im Mittelmeergebiet meist keine eigentlichen Kolonien, sondern bloße Handelsfaktoreien, die aber leicht einen Sammelpunkt für alle semitischen Elemente in der Fremde abgeben konnten [80]. Religiöse Schwierigkeiten waren dabei um so eher zu überwinden, als sämtliche Semiten, einschließlich der Juden in Gottesbezeichnung und, soweit es sich um den Gegensatz zur hellenischen Vorstellungsweise handelte, auch im Gottesbegriff übereinstimmten [81]. Daß auch innerhalb eines gewissen Synkretismus das Judentum bei der herrschenden Tendenz zu Monotheismus und aufklärerischer Religiosität, der die jüdische Frömmigkeit entgegenzukommen schien, das Uebergewicht behielt, ist die Regel, die durch gelegentlichen Abfall einzelner oder durch synkretistische Sektenbildungen auf dem Boden des Judentums nicht aufgehoben werden kann. Solche Sektenbildungen, wie auch der häufige Mißbrauch jüdischer heiliger Formeln, sogar des Gottesnamens selbst, zu zauberischen Zwecken [82], beweisen nur, daß die kleine Zahl wirklicher Juden nicht in der Lage war, echte alttestamentliche Frömmigkeit in Kreisen durchzusetzen, die, von sakramentaler Religiosität herkommend, bei deren Auflösung zu magischen Praktiken neigten. Deshalb hat sich das echte Judentum schließlich auch nur durch Exklusivität und den Verzicht auf missionarische Ausbreitung erhalten können. Aber in der hellenistischen Welt war es noch nicht an dem; vielmehr war damals das Judentum die große Missionsreligion, die dem römischen Reich die religiöse Einheit geben zu können schien, die es in dem künstlichen Kaiserkult nicht finden konnte. Daß gerade hier das Christentum das jüdische Erbe angetreten hat, ist mit ein Beweis für die kulturgeschichtliche Bedeutung des hellenistischen Judentums.

Das Vorkommen der Juden und Phönizier an allen einzelnen Orten des römischen Reiches, für die sie bezeugt sind, festzustellen, ist bei der Fülle des Materials unmöglich. Die Zeugnisse für das Judentum sind unter den Gesichtspunkten der rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Lage von *Juster* [83] neuerdings bearbeitet; für die Phönizier fehlt eine entsprechende moderne Arbeit; soweit *Pietschmann* und *Movers* nicht genügen, muß man sich das Material teils aus den historischen und religionshistorischen Untersuchungen zusammentragen, teils liegt es noch unbearbeitet nur in den Inschriftenpublikationen

vor [84]. Für uns kommt es zunächst darauf an, für die einzelnen Reichsgebiete die Möglichkeiten des Zusammenhangs zwischen Juden und Phöniziern aufzuzeigen und charakteristische Belege dafür darzubieten. Besonders bedeutungsvoll wird die Untersuchung der Verhältnisse in Afrika [85] und Rom sein, weil dort die punische Schicht bis weit in die christliche Zeit hinein verfolgt werden kann, während hier zahlreiche Zeugnisse die Geschichte der jüdischen Gemeinde aufhellen.

b) Griechenland und die Balkanländer.

In allen griechischen Seestädten, mögen diese nun an der kleinasiatischen Küste, an den Gestaden des europäischen Festlandes oder auf den Inseln der griechischen Meere gelegen haben, sind von altersher Phönizier als Kaufleute, Schiffseigentümer, Schiffsmakler, Sklavenhändler, Buntweber, Purpurbereiter, Bergwerksbesitzer, Kneipwirte u. dgl. ansässig gewesen [86]. Abgesehen vielleicht von Malta [87], das ein wichtiger Etappenort für alle Seereisen im Mittelmeer bildete und deshalb die Phönizier wohl auch stärker angezogen hat, sind die Zeugnisse zwar über viele Orte des ganzen Gebietes verteilt, für den einzelnen Platz aber spärlich [88]. Es sind eben meist nur wenige Kaufleute, die sich hier ansiedelten; in kleinem Kreis aber um so enger sich um den heimischen Kult und die väterliche Sitte zusammenschlossen [89]. Deshalb blühte hier das landsmannschaftliche Vereinswesen, in dessen Mittelpunkt der heimische Kult stand und das vor allem auch der Erfüllung der Pflichten der Pietät an verstorbenen Mitgliedern diente. Seit der hellenistischen Zeit sind auf den Inseln der Aegäis auch die Juden bezeugt, ohne daß wir wüßten, wie sie dort hingekommen sind [90].

Im eigentlichen Griechenland sind Juden und Phönizier natürlich erst recht nur vereinzelt aufgetreten; immerhin finden wir für Theben einen Hannibal, Sohn des Hasdrubal, und für Delphi wohl einen ʿAbdšemeš, Sohn des ʿAbdosir durch die griechischen Namen Heliodoros, Sohn des Dionysios, einen Sidonier aus Berytus, als Fremdlinge inschriftlich bezeugt [91]. Auch die Juden scheinen fast nur in den Hafenorten gesessen zu haben. Zeugnisse dafür sind häufig bei Paulus und in der Apostelgeschichte [92]. Inschriftlich ist für Korinth eine Synagoge der Hebräer [93], also echter Juden bezeugt, daneben werden andere bestanden haben, deren Mitglieder von Diasporajuden abstammten, deren Familien z. T. in früheren Generationen zum Judentum über-

getreten waren. Die aus dem Neuen Testament für Korinth bekannten Judennamen sind zum überwiegenden Teil rein hellenistisch, was allerdings bei der Sitte der jüdischen Doppelnamen keinen sicheren Schluß zuläßt. Durch die Aermlichkeit der erwähnten Synagogeninschrift wird die soziale Lage der Mitglieder der Hebräersynagoge gekennzeichnet. Es wird hier ähnlich liegen wie mit den polnischen Juden in Deutschland; die frisch Zugewanderten haben wenig; erst mit der Zeit stellt sich ein gewisser Wohlstand ein. Der des hellenistischen Judentums muß gerade auch in unserem Gebiet beträchtlich gewesen sein, machte doch die geographische Lage die griechischen Inseln und Küstenstädte zu Hauptplätzen des Zwischenhandels. Natürlich gab es daneben auch ein jüdisches Proletariat, das an väterliche Sitte noch stärker gebunden als die weltförmigen Hellenisten, vielleicht auch nur aramäisch sprechend, sich in dem Leben und Treiben der Weltstädte noch nicht zurechtgefunden hatte [94]. Schwer zu sagen ist, wieweit das Judentum in dem griechischen Gebiet bodenständig geworden war; das Proletariat ist es ja zweifellos nicht, ebensowenig scheinen es die Kreise zu sein, in denen Paulus missioniert. Jedenfalls sind die Glieder der Christengemeinde außerordentlich beweglich; ihre Abgesandten und Boten suchen den Paulus in der Ferne auf; der Apostel selbst findet in Korinth Unterkunft und handwerkliche Beschäftigung bei einem kürzlich aus Rom vertriebenen Ehepaar, dessen Heimat Pontus zu sein scheint und das später in Ephesus und vielleicht wieder in Rom begegnet. Die besser situierten Schichten waren natürlich weniger freizügig; im ganzen wird, was wir bei den Juden in den griechischen Seestädten besonders deutlich beobachten können, von allen gelten: es war ein ruheloses Geschlecht ohne Heimat, ohne Geschichte, ohne Zusammenhang. Oder vielmehr: im Judentum sammelten sich die, denen das alles fehlte. Es wollte ja die Religion der Fremdlinge sein, es kannte eine Heilsgeschichte und es gab denen den Zusammenhang der Synagoge, die allein in der Welt standen. So hat das Judentum das Proletariat der hellenistischen Hafenstädte an sich gezogen, die syrischen Sklaven und phönizischen Krämer, denen es religiöse und soziale Gemeinschaft zugleich ersetzen mußte [95]. Die Judaisierung der semitischen Teile der mittelländischen Bevölkerungsmassen zeigt sich hier auch in ihrer sozialen Bedeutung. Was wurzel- und haltlos geworden war, dem gab der jüdische Gottesglaube und die synagogale Gemeinschaft neuen Halt [96].

c) Die Küstenländer und Inseln des westlichen Mittelmeeres.

Auf ihren Handelsfahrten in den Westen scheinen die Phönizier bereits um 1100 v. Chr. bis nach Spanien vorgedrungen zu sein. Als Etappenort für die lange Seefahrt gründeten sie etwa 900 an der Sizilien gegenüberliegenden Spitze der nordafrikanischen Küste die „Neue Stadt" Karthago [97]. In handelspolitisch hervorragender Lage errang die Kolonie, trotzdem ihr das Hinterland fehlte, doch bald Führerstellung vor allen phönizischen Kolonien und Emporien im Westen, verselbständigte sich auch gegenüber dem heimischen Tyrus und wurde schließlich nach dessen Zerstörung durch Alexander den Großen Zuflucht für die Tyrier und Vormacht des phönizischen Seehandels. Dabei war die Stadt durchaus hellenistisch bestimmt. Bereits „für *Isokrates* und dann wieder für *Aristoteles* ist das phönizische Karthago eine derart hellenisierte Stadt, daß ihre Verfassung von den griechischen Staatstheoretikern neben Sparta und Kreta als Muster für die Griechen hingestellt werden kann" [97a]. So war Karthago, so waren die phönizischen Handelsemporien auf den Inseln und an den Küsten des westlichen Mittelmeeres Träger orientalischer Kultur im Gewande des Hellenismus. So zäh sie selber wenigstens an den religiösen Ueberlieferungen des Ostens festhielten, so wenig waren sie in der älteren Periode der karthagischen Vormachtstellung Missionare dieser Kultur und Religion, wie ja Karthago überhaupt niemals es unternommen hat, unterworfene Völker auch geistig zu beeinflussen und zu beherrschen, ja wie es zunächst überhaupt darauf verzichtet hat, ein eigentliches Kolonialreich zu gründen. Erst die Barkiden haben mit der Eroberung Spaniens Karthago vor kolonisatorische Aufgaben gestellt, und Afrika ist punisch geworden erst, seit Masinissa an die Gründung eines nordafrikanischen Reiches dachte und die Römer von Colonia Julia Carthago aus das Land beherrschten. Erst damals verbreitete sich das punische Element weiter im Lande und hat sich dort bis in die Zeit der arabischen Eroberung hinein erhalten [98].

Mit der Zerstörung Karthagos durch die Römer im Jahre 146 v. Chr. hatte das phönizische Element im Westen den starken politischen Rückhalt verloren; z. T., besonders in Sizilien und Sardinien [99], schon längst unter römischer Herrschaft, hatte das Krämervolk sich ganz auf das wirtschaftliche Gebiet zurückgezogen; was es mit der Heimat verband, war nur mehr der Kult der nationalen Götter, deren Vereh-

rung sogar in der römischen Kolonie Karthago wieder auflebte, wenn auch die Interpretatio Romana die karthagischen Hauptgötter mit Juno oder Caelestis und Saturn identifizierte [100]. Unter diesen Namen verbreitete sich ihre Verehrung auch über das ganze Gebiet, bis schließlich Caelestis auf dem römischen Kapitol ihren Einzug hielt [101]. Aber die Welle nationalen Selbstbewußtseins, die im letzten Kampf Karthagos aufwallte, und der Druck der Römerherrschaft, der künftighin auf den phönizischen Fremdlingen aller Westländer liegen mußte, wirkten sich in einem Wiederaufleben des im Hellenismus fast untergegangenen orientalischen Geistes aus. Da bot sich das Judentum der Diaspora als Retter und Pfleger dieses Geistes an; was überhaupt noch an phönizisch-orientalischen Elementen im Westen dem Orient wiedergewonnen werden konnte, das hat das Judentum in sich aufgenommen [102]. Die im karthagischen Kult des Hauptgötterpaares angelegte Entwicklung zum Henotheismus hat es zum Monotheismus fortgebildet und den zerstreuten Einzelnen, Sklaven und Krämern die Möglichkeit neuen, festen Zusammenschlusses und eines auch rechtlich hochbedeutsamen Rückhaltes an einer starken und anerkannten Gemeinschaft gegeben, die durch Kultur und Geschichte dem Phöniziertum eng verwandt war.

Natürlich hat auch diese Entwicklung nicht eindeutig und geradlinig stattgefunden. Das entwurzelte Phöniziertum hat mannigfache Wege der Selbsterhaltung beschritten. Auch der Isiskult bot die Möglichkeit der Anknüpfung und der Wahrung heimischer Erinnerungen; und es ist bekannt, daß in Sardinien und Westafrika die Phönizier die Träger der Isismission gewesen sind [103]. Andrerseits war das hellenisierte Judentum zunächst keineswegs schlechthin Vertreter des Orients in der fremden abendländischen Welt; erst seine Loslösung vom Christentum hat es im strengen Sinne dazu gemacht. Aber gerade die Hellenisierung des Judentums erleichterte auch dem hellenisierten Phöniziertum den Uebergang; es fand in der jüdischen Sphäre besonders, was das soziale Zusammenleben betrifft, in vieler Beziehung die in allen orientalischen Gemeinschaften in der Mittelmeerwelt verbreiteten Zustände [104]; in manchen Einrichtungen trat sogar unmittelbare Verwandtschaft oder Abhängigkeit gegenüber dem Phöniziertum in die Erscheinung, sei es, daß es sich dabei um altererbtes, palästinisches Gut handelte, sei es, daß die analogen Erscheinungen auf beiden Seiten erst in der Diaspora sich entwickelt hatten.

Besonders deutlich war die Aehnlichkeit in der Organisation der

Gemeinschaft und in der Verwendung der Titel. Für das Judentum auffällig ist dabei das gelegentliche Hervortreten von Frauen als Trägerinnen von Titeln oder Aemtern, das ja in der heidnischen Welt der Phönizier nichts Ungewöhnliches hatte. So ist am Ǧebel Manṣûr, dem alten Gales, der Grabstein einer phönizischen Priesterin mit lateinischer und neupunischer Inschrift aufgefunden worden [105]. Besonders merkwürdig ist das Amt einer Hohenpriesterin, das in der Grabinschrift einer gewissen Bathbaal in der Nekropole von Burǧ-Ǧedîd bezeugt ist. Anscheinend hat diese Frau an der Spitze eines männlichen Priesterkollegiums gestanden. Eine gewisse Analogie bietet der Titel „mater sacrorum", der auf nordafrikanischen Inschriften begegnet [106]. Das Priesterinnenamt kennt das Judentum natürlich nicht, vielmehr weist diese Bezeichnung auf Grabinschriften, wie noch heute, wo sie meist durch das Symbol der segnenden Hände ersetzt wird, lediglich auf die priesterliche (aaronitische) Abstammung hin [107]. Wohl aber könnte die Bezeichnung einer Frau als Archisynagoge [108] zum mindesten gewisse Amtsbefugnisse einschließen, wenn wir auch wissen, daß der Titel sogar an Kinder ehrenhalber verliehen wurde [109]. Ein Ehrentitel, der allerdings wohl bestimmte Leistungen für die Gemeinde voraussetzte, liegt offenbar in der Bezeichnung als „mater synagogarum Campi et Bolumni" vor, die sich auf dem Grabstein der 86jährigen Proselytin Beturia Paulina, genannt Sara, die mit 70 Jahren übergetreten war, in Rom findet [110]. Derartige Bräuche, die ja z. T. Gemeingut der hellenistischen Welt waren, mögen besonders unter dem Einfluß der Proselyten ihren Einzug ins Judentum gehalten haben.

Die Masse der Juden in der abendländischen Welt jedenfalls wird sich nur aus den Erfolgen der jüdischen Propaganda erklären lassen, die mit dem Auftreten des Christentums noch keineswegs zu Ende waren. Noch im 3. Jahrhundert begegnet wohl in Afrika *Commodian*, ein vulgärchristlicher, ketzerischer Dichter, vielleicht punischer Nationalität, der auf dem Wege über das Judentum zum Christentum gekommen zu sein scheint [111]. Daß auch im afrikanischen, griechischsprechenden Christentum enge Zusammenhänge mit dem Judentum bestanden, ist ja an sich wahrscheinlich, wird aber noch ausdrücklich durch das Vorkommen von Grabanlagen bezeugt, in denen Juden und Christen durcheinander beerdigt wurden [112]. Die Berber, die in der römischen Zeit die punische Sprache und Kultur angenommen hatten, sind zwar dem Christentum immer unzugänglich geblieben, haben

aber das Judentum angenommen [113]. In der Zeit der arabischen Eroberung tritt ein jüdischer Berberstamm auf, der unter der Führung einer Kāhina (Priesterin) um seine Freiheit kämpft [114]. Auch die jüdischen Höhlenbewohner in Tripoli sind zum Judentum übergetretene Einheimische [115].

Aehnlich wie in Afrika ging es wohl in allen Küstenländern des westlichen Mittelmeeres [116]. Wo die Phönizier gesessen hatten, trat das Judentum an ihre Stelle und bildete so allmählich in allen westlichen Ländern bedeutende Gemeinden [117]. Die „syrischen" christlichen Kaufleute, die in der späteren römischen Kaiserzeit in ganz Italien, in den Donauländern, in Gallien und Germanien auftreten und, wie *Mommsen* [118] sagt, wie die Juden in ihren Konventen nach ihren Gebräuchen leben, sind eine analoge Erscheinung zu dem früheren phönizisch-jüdischen Krämertum, wenn sie nicht gar daraus hervorgegangen sind. Und neben ihnen bestand das Judentum weiter, soweit es ihm gelang, die Orientalen, die es in der abendländischen Welt aufgenommen hatte, nun auch gegenüber der mächtigen christlichen Konkurrenz festzuhalten.

d) Rom und seine Hafenorte.

Das Rom der Kaiserzeit [119] wurde immer mehr ein getreues Abbild des ganzen römischen Reiches [120]. Dorthin strömten alle Völker, alle Kulturen, alle Religionen fanden dort ihre Vertreter. Mit der phönizisch-punischen Kultur Nordafrikas, die nach Sizilien, Sardinien und Unteritalien hinübergriff, hatte das republikanische Rom jahrhundertelang in reger friedlicher und kriegerischer Wechselbeziehung gestanden. Punische Kaufleute, Krämer und Fahrende aller Art waren bekannte Gestalten in der Hauptstadt, die ein Plautus in seiner Komödie Poenulus auf die Bühne brachte. Sogar punisch gesprochen wird in diesem Stück, wofür man also auf ein gewisses Verständnis beim Publikum rechnen konnte [121]. Ob die bekannte Erzählung von *Cato Maior*, der ein paar frische karthagische Früchte in den Senat mitbrachte, um dadurch auf die bedrohliche Nähe der feindlichen Hauptstadt hinzuweisen, einen Schluß auf eine schon damals bestehende regelmäßige Versorgung Roms mit afrikanischen Landesprodukten zuläßt, bleibt zweifelhaft [122]; daß in der Kaiserzeit Afrika eine der für die Ernährung Roms wichtigen Provinzen war, ist bekannt, und es ist selbstverständlich, daß im Gefolge dieses Handels

viele Punier nach Rom kamen und sich zum Teil dauernd dort niederließen. Bei der Bedeutung des afrikanischen Handels für die Hauptstadt ist es verständlich, daß seine Träger leicht eine politische Rolle spielen konnten, und sobald nur überhaupt die Schranken gefallen waren, die das römische Bürgerrecht den Italikern vorbehielten [123], saßen bald punische Großkaufleute im Senat oder bekleideten hohe Staatsämter [124]. Der Kaiser Septimius Severus stammte aus Afrika und war mit Julia Domna, einer syrischen Priestertochter, vermählt. Neben den Großen, die ja immer nur wenige waren, steht die Masse der kleinen Leute. Daß sie in Rom ganze Stadtteile zu punischen machten, geht aus den Namen einiger Vici, die auf den afrikanischen Ursprung ihrer Bewohner hinzuweisen scheinen, wohl hinlänglich deutlich hervor [125]. Vor allem waren sie in Trastevere angesiedelt, derjenigen Region, die überhaupt als das römische Fremdenviertel bezeichnet werden kann. Soweit sie unmittelbar mit der Schiffahrt befaßt waren, mögen sie auch in Ostia und Puteoli gesessen haben, wo uns stationes der navicularii Africani bezeugt sind [126].

Neben den Puniern stehen in Rom sicher von Anfang an Ostphönizier. Zwar besitzen wir kaum unmittelbare Zeugnisse für die Stadt selbst; die Synagoge der Tripolitaner, von der noch zu sprechen sein wird, ist wohl nach dem afrikanischen Tripolis genannt [127]. Aber daß Tyrus in Rom eine Station, die als Warenlager und Absteigequartier der Händler diente, besaß, wissen wir, und für die Hafenorte Ostia und Puteoli mehren sich die Zeugnisse. Dort gab es Niederlagen von Tyrus und Berytus, die offenbar auch religiöse Mittelpunkte für die phönizischen Italienfahrer bildeten [128]. Die phönizische Gemeinde in Puteoli besaß sogar ein heimisches Götterbild. Die Uebersiedelung des Gottes, die auf eine Offenbarung zurückgeführt wurde, ist in einer datierten, in griechischer Sprache abgefaßten Inschrift bezeugt [129]. Die phönizischen Händler, aus denen die kleine Auslandsgemeinde wohl im wesentlichen bestand, hielt also den Zusammenhang mit der Heimat fest; ohne ihn waren die fremden Einwanderer ja rasch der sie umgebenden Kultur assimiliert. Die Juden, die die Verbindung der Diaspora am straffsten organisiert hatten, besaßen damit ein starkes Anziehungsmittel für alle Semiten, die sie vor solchem völkischen Untergang bewahrten.

Der Bestand der Judenschaft in Rom reicht wohl mindestens in das zweite Jahrhundert v. Chr. zurück. Zwar die Tragweite der von *Livius* übernommenen Nachricht des *Valerius Maximus* (I, 3, 2),

139 v. Chr. seien die Juden bereits einmal durch den Fremdenprätor Cn. Cornelius Hispalus aus Rom und Italien ausgewiesen worden, weil sie die römischen Sitten „Sabazii Jovis cultu“ zu vergiften versuchten [130], ist bestritten worden. Aber wohl mit Unrecht; namentlich der ägyptische Handel wird damals schon längst Juden nach der Weltstadt gebracht haben und die Gründung einer jüdischen Gemeinde ermöglicht haben. Auch Palästina hatte, wenigstens nach der Behauptung der Makkabäerbücher, spätestens um 160 v. Chr. die Beziehungen zum römischen Staat aufgenommen [131] und es ist möglich, daß die uns in Katakombeninschriften bezeugte Hebräersynagoge nicht nur diejenige war, die in Sprache, Ritus und Glauben die palästinischen Traditionen am treusten bewahrte, sondern daß sie auch von Palästina aus gegründet und überhaupt die älteste jüdische Synagoge in Rom war [132]. Später hat das Judentum in der Hauptstadt an Zahl außerordentlich zugenommen, so daß Cicero pro Flacco (28) wohl mit rhetorischer Uebertreibung aber doch glaubwürdig versichern kann, er fürchte sich bei der Durchführung des Prozesses vor den Juden [133]. Auch für die frühe Kaiserzeit fehlen die Zeugnisse über die Zunahme der Juden an Zahl und Einfluß nicht. Es sei nur an die oben mitgeteilten Zitate aus römischen Schriftstellern erinnert, sowie an die antijüdische Gesetzgebung [134], Beweise genug für die Tatsache, daß man allmählich das Judentum und seine Propaganda als eine Gefahr für den römischen Staat zu betrachten begann. Zur Zeit des Tiberius, der wie seine Nachfolger den vergeblichen Versuch machte, durch Vertreibung der Juden aus Rom des Problems Herr zu werden [135], mögen es etwa 50 000 gewesen [136] sein; die Zahl wurde bald wieder erreicht und kann als Durchschnittszahl für die ersten drei Jahrhunderte n. Chr. gelten. Auch die Bedeutung der römischen Judenschaft für die innerjüdische Geschichte kann nicht leicht überschätzt werden. Ein Paulus wußte, daß in Rom die Entscheidung zwischen Judentum und Christentum fallen würde; der ihm unbekannten Christengemeinde dort hat er ausführlich sein ganzes Evangelium schriftlich dargelegt. Man kann sagen, daß er sich, was die schriftlichen Auseinandersetzungen angeht, um keine Gemeinde so bemüht hat, wie um die ihm persönlich fremde römische.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat schon vor Beginn der christlichen Predigt die römische Judenschaft im ganzen eine freie, stark hellenistisch bedingte Stellung eingenommen. Es bedeutete eine arge Ketzerei und wahrscheinlich eine Nachgiebigkeit gegenüber einer stark kul-

tisch-sakramentalen Strömung in der römischen Judenschaft, wenn Rabbi *Theudas*, der jedenfalls noch vor der Zerstörung des Tempels, vielleicht aber schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Rom wirkte, eine Art Ersatz für das Paschamahl in der römischen Gemeinde einführte [137]. Den besten Beleg für die starke Hellenisierung des römischen Judentums bieten die Grabinschriften der Katakomben, bei denen man vielfach zu der Frage kommen kann, ob hinter diesen Grabinschriften überhaupt noch jüdische, alttestamentliche Frömmigkeit steht [138]. Die Formeln der Trauer oder des Sich-Abfindens mit dem unabwendbaren Todesgeschick entsprechen der Denkweise des Zeitalters. Nur die Symbole zeigen vielfach den jüdischen Glauben an. Die Sprache ist meist Griechisch, gelegentlich Latein. Anklänge an die griechische Uebersetzung des Alten Testaments sind mehrfach zu beobachten. Verschiedene Strömungen in der Gemeinde werden deutlich, wenn etwa der Spruch Prov 10, 7 bald in der Fassung der Septuaginta bald in der von der Orthodoxie autorisierten des Aquila auftritt [139]. Auch die Namen der verschiedenen Synagogengemeinden — wir kennen bis jetzt dreizehn [140] — scheinen zum Teil Richtungsgegensätze zu kennzeichnen. Die Synagoge der Hebräer nahm, wie schon bemerkt, die Orthodoxie für sich in Anspruch; die Herodier werden wohl so weitherzig in religiösen Fragen gedacht haben, wie ihr mutmaßlicher Patron. Die sich nach dem Kaiser nannten, proklamierten damit eine bestimmte loyale Haltung, auch wenn Namen der Art zunächst auf ein Hörigenverhältnis gegenüber dem Herrscher hinweisen sollten. Ein Geusenstolz kommt wohl in der Bezeichnung „Synagoge der Eingeborenen“ zum Ausdruck; wenn es sich dabei doch offenbar um das Zugeständnis, nicht aus Palästina zu stammen, handelt, ja möglicherweise ist das Wort „Eingeborene“ überhaupt auf römische Proselyten zu beziehen, die sich dann wenigstens zum Teil zu einer eigenen Synagogengemeinschaft zusammengeschlossen hätten [141]. Besondere Kennzeichnung von Proselyten ist auf den Grabinschriften selten [142]. Das mag mit der Fiktion zusammenhängen, die auch die Anschauungen der Uebergetretenen beeinflußte, daß jeder jüdische Gläubige auch der Geburt nach ein Jude sein müßte; einem solchen Dogma mochte man wohl gerade auf Grabinschriften nicht gern widersprechen. Außerdem enthält die Mehrzahl der Inschriften nur den Namen, so daß man nähere Angaben wohl von vornherein nicht erwarten darf. Keinesfalls darf man aus dem Fehlen der Proselytenbezeichnung auf den Gräbern den Schluß ziehen, es habe Proselyten in größerer Zahl überhaupt

nicht gegeben. Das Material, das für den Erfolg der jüdischen Propaganda spricht, ist zu gewichtig und auch für Rom sind der Anzeichen genug vorhanden. Es ist bemerkenswert, wie wenig echt jüdische Namen in den Katakomben bezeugt sind; die meisten sind hellenistische Modenamen, einige machen geradezu den Eindruck des Synkretismus.

Woher kamen die Proselyten der römischen Judengemeinde? Die Uebertritte, die die römischen Schriftsteller im Auge haben, und gegen die sich vor allem die koerzitativen Maßnahmen der Regierung wandten, betrafen römische Bürger, zum Teil sogar der gehobenen Schichten. Zwar scheint die römische Judenschaft im ganzen auf verhältnismäßig niedriger sozialer Stufe gestanden zu haben. Kein größeres Baudenkmal, keine prächtigen Synagogen sind erhalten oder literarisch bezeugt; nur wenige Glieder der Judenschaft konnten sich in Sarkophagen bestatten lassen; im allgemeinen mußte man sich mit den Loculi der Katakombengänge begnügen, und auch hier erhielten nur wenige Gräber eine kostbare Marmorplatte, die meisten wurden mit gewöhnlichen Ziegelplatten verschlossen. Trotzdem ist das Gesamtvermögen der römischen Juden nicht unbeträchtlich gewesen; es ist neben regelmäßigen Beiträgen der Gesamtheit, wohl auf einzelne größere Stiftungen zurückzuführen, wie vor allem der Katakombenbesitz, den die Juden reichen Gönnern oder Gönnerinnen zu verdanken hatten [143]. Die reiche Fulvia, der jüdische Schwindler einen namhaften Beitrag angeblich für den Tempel in Jerusalem abnahmen, war solche Gönnerin [144], und auch die offenbar wohlsituierte Dame, deren Büste die Inschrift „Deum metuens“ trägt, darf hier genannt werden [145]. Wie fest oder wie lose aber das Verhältnis solcher Gönner zum jüdischen Gesetz und Kult gewesen ist, läßt sich im Einzelfall nicht sagen; im ganzen wird man an wirkliche Uebertritte nur in wenigen Fällen zu denken haben. Sie kamen eher in der breiten Masse der Bevölkerung vor, vor allem in den untersten Schichten, und auch hier weniger bei der alteingesessenen römischen Bürgerschaft, als vielmehr bei den Fremden, die ohne festen nationalen und kultischen Halt leicht allem Neuen zur Beute wurden.

Unter ihnen kamen als Objekte einer jüdischen Propaganda die Phönizier in erster Linie in Betracht. Im besonderen deuten in Rom eine Reihe von Anzeichen auf einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Phöniziertum und der Entstehung und Ausdehnung der jüdischen Gemeinde in Rom hin. Zunächst wohnten Juden und

Phönizier in dem allgemeinen Fremdenviertel in Trastevere eng miteinander zusammen. Auch in der Subura links des Tiber scheinen sie zusammen gehaust zu haben [146]. Die Juden sind dort sicher bezeugt durch die Synagogennamen der Siburesioi (Subura) und der Kampesioi (Campus Martius) sowie durch die jüdischen Katakomben an der Via Appia [147]. Für phönizische Bestandteile gerade in diesen Synagogen und vielleicht noch in der der Herodier, die auch auf dem linken Tiberufer gelegen zu haben scheint, sprechen die Funde in der Katakombe der Vigna Randanini. Was wir bereits über die hellenistische Einstellung der Herodier gesagt haben, wird durch diese Funde bestätigt. Hier ist eine gewisse sonst dem Judentum fremde Bilderfreundlichkeit zu beobachten, und so stark heidnisch klingende Namen wie Asklepiodote, Dionysias, Afrodisia, Helena, Hermias u. a. weisen mit Sicherheit auf fremde Bestandteile unter den dort bestatteten Juden [148]. Einzelne darunter beziehen sich auf Gottheiten, die besonders von Phöniziern verehrt wurden. Auf Phönizier, bzw. auf afrikanische Punier deuten auch die relativ häufigen lateinischen Namen, die bei Gliedern einer orientalischen Kultgemeinde auffällig sind und in einer wurzellosen Großstadtbevölkerung in der im allgemeinen hellenistisch sprechenden Welt am besten verstanden werden können, wenn es sich um Punier handelt, deren Kultur gerade in Afrika selbst erst in der römischen Zeit verbreitet worden war [149]. Auch die Anwendung der lateinischen Sprache bei der Abfassung der Inschriften muß in diesem Zusammenhange beachtet werden. Die Juden, mit denen Paulus verhandelt, sprechen Griechisch und diese Sprache herrschte in der römischen Christengemeinde noch bis ins 3. Jahrhundert. Auch die lateinische Bibelübersetzung stammt in ihren ältesten Grundlagen aus dem afrikanischen Christentum. Darf die lateinische Sprache in Namen und Inschriften der jüdischen Katakomben als Hinweis auf afrikanisch-punische Bestandteile in der römischen Judenschaft gewertet werden, so haben wir solche Bestandteile auch in der Katakombe am Monteverde, bzw. in den transtiberischen Synagogengemeinden, die im wesentlichen ihre Toten dort bestattet haben werden, anzunehmen. Auch dort finden sich lateinische Namen, bzw. fremdsprachliche in lateinischer Formung und Schrift, auch sind mehrere dieser Namen offenbar durch hellenistische, besonders phönizisch-punische, religiöse Vorstellungen bestimmt. Numenios, Aster (Umbildung des alttestamentlichen Ester?), Nunnus, Eutychios u. a. [150] scheinen den astrologischen Schicksalsglauben

vorauszusetzen, vielleicht sogar auf den spezifisch phönizischen Mondkultus hinzuweisen. Ob die sechs Jahre vor ihrem Tode zum Judentum übergetretene, damals etwa 40jährige „Felicitas proselita, Nuen n(omine), peregrina“ [151] eine Punierin gewesen ist, darf nach dem Ausgeführten vielleicht gefragt werden.

Auch was uns über die Berufe der römischen Juden durch die Katakombeninschriften oder sonst bekannt wird [152], deutet auf Möglichkeiten des Zusammenhanges mit den Phöniziern. So zeigt die Synagoge der Kalkofenarbeiter [153] einen Zusammenschluß auf wirtschaftlicher Grundlage. Die Annahme, daß es sich bei dieser Synagoge zum Teil um zum Judentum übergetretene Handwerker gehandelt habe, liegt nahe. Besonders aber scheinen Glasfabrikation und Glashandel, deren Träger im Altertum die Phönizier waren, diese mit den Juden in engere Berührung gebracht zu haben. Das beweisen literarische Zeugnisse, z. B. ein Wort des *M. Valerius Martialis*, der in seinen Epigrammen spottet über den „transtiberinus ambulator, qui pallentia sulphurata fractis permutat vitreis“ [154]. In diesem Wort scheint die Ortsbezeichnung auf das Judenviertel, die Angabe über den Gewerbezweig auf die Phönizier am besten gedeutet werden zu können. Auch zahlreiche Funde in den Katakomben (Monteverde) bestätigen diesen Zusammenhang. Ebenso wichtig ist die Nachricht über ein corpus naviculorum Judaeorum. Offenbar handelt es sich hier um einen dem echten Judentum ursprünglich fremden, aber spezifisch phönizischen Beruf [155]. Eine ursprünglich wirtschaftlich eingestellte Vereinigung, der neben einigen Juden im wesentlichen Phönizier angehörten, ist schließlich religiös durch die jüdischen Elemente bestimmt worden. So oder ähnlich wird die merkwürdige Tatsache einer jüdischen Schiffahrtsgesellschaft zu erklären sein. Auf wenn nicht phönizische, so doch fremde Bestandteile innerhalb des Judentums führen auch Angaben über jüdische Schauspieler, deren Beruf sowohl an sich als auch wegen seiner Verbindung mit dem heidnischen Kult dem echten Juden für verfänglich gelten mußte [156]. Auch die zahlreiche Beteiligung des Judentums als Zuschauer im Theater, die sogar heidnischen Beobachtern auffiel, scheint auf fremde Bestandteile im Judentum hinzuweisen [157]. Alles in allem der Belege genug, die den Versuch gerechtfertigt erscheinen lassen, Zahl und Art des römischen Judentums aus Uebertritten von Heiden, besonders Phöniziern zu erklären.

5. Juden und Phönizier auf den Handelswegen im Osten und Norden.

Zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrtausends ist das Judentum in allen damals bekannten und zugänglichen Ländern der alten Welt verbreitet[158]. Mit dem Vordringen der abendländischen Kultur und des Christentums, mit der Erschließung neuer Handelswege hat auch das Judentum neue Gebiete sich erobert, soweit es nicht als Träger des Handels in den fernen Gegenden des inneren Rußland und der baltischen Länder geradezu Pionierdienste geleistet hat. Ueberall ist es frühzeitig weit über die Grenzen des Römischen Reiches hinaus vorgedrungen. Nicht nur das Niltal[159] scheint der jüdischen Ausbreitung die Wege ins innere Afrika gewiesen zu haben. Vor allem in Abessinien, aber auch bei Negerstämmen des nördlichen Afrika finden sich Spuren missionarischer Erfolge des Judentums[160]. Seit dem Siege des Christentums in der Mittelmeerwelt verschob sich das geistige Zentrum der jüdischen Diaspora auf Jahrhunderte von Palästina nach Babylon, wo ja seit der exilischen Zeit eine starke, festgeschlossene und kulturell hochstehende Judenschaft saß, die zum mindesten seit Alexander dem Großen die Möglichkeit eines Vordringens weiter nach Osten ins Auge fassen konnte. Die mittelalterlichen Berichte zeigen, daß wirklich das Judentum zum Teil offenbar schon seit langem die Grenzen der bekannten Welt sozusagen erreicht hatte oder sogar weiter vorgedrungen war, als im allgemeinen die geographische Kenntnis der westlichen Welt reichte.

Wie durch den Mongolensturm des 13. Jahrhunderts sämtliche Verbindungslinien zwischen dem Abendland und dem fernen Osten abgeschnitten wurden, so daß sich kaum eine sagenhafte Kunde von jenen Ländern in Europa erhielt, so hatte die arabische Völkerbewegung seit dem 7. Jahrhundert wenigstens für die christlichen Länder die Verbindung mit dem Osten unterbrochen. Deshalb hatten die im Abendland verbreiteten Vorstellungen von den Ländern des Ostens einen in vieler Beziehung märchenhaften Charakter. Waren schon die Berichte der arabischen Geographen legendären Schilderungen gegenüber unkritisch, so beeinflußten die jüdischen Berichte die messianische Hoffnung; sie beschäftigten sich daher angelegentlich mit dem Verbleiben der Zehn Stämme[161], deren Existenz bzw. Wiederauffindung als Vorbedingung für das Hereinbrechen der messianischen Zeit galt. Besonders weit verbreitet wurden seit dem 9. Jahrhundert die

märchenhaften Erzählungen eines halb als Handelsmann, halb als messianischer Prediger auftretenden Juden *Eldad*[162], der sich als Angehörigen des Stammes Dan ausgab. Soweit man überhaupt Züge der Wirklichkeit in seinen phantastischen Erzählungen entdecken kann, scheint die Behauptung der Ansiedlung von 4 der verlorenen Stämme in Aethiopien auf die abessinischen Juden hinzuweisen. Trotz gelegentlicher Zweifel an der Wahrheit seiner Behauptungen wurden sie sehr bald schriftlich niedergelegt und diese Aufzeichnungen sind weit verbreitet und nach der Erfindung der Buchdruckerkunst seit 1480 noch mehrfach in Buchform zugänglich gemacht worden. Von ungleich größerer geschichtlicher Bedeutung ist das Reisetagebuch des jüdischen Kaufmanns *Benjamin ben Jona* aus Tudela, der als erster Europäer in den Jahren 1160—1173 die jüdischen Siedlungen in Mesopotamien besuchte und außer mannigfachen Einzelheiten genaue, allerdings doch wohl vielfach übertrieben hohe Zahlenangaben über den Bestand der jüdischen Gemeinden mitteilt[163].

In das Innere Asiens ist er nicht vorgedrungen. Das blieb der Franziskanermission des 13. Jahrhunderts vorbehalten, die zunächst durch Nachrichten über angeblich christliche mongolische Fürsten veranlaßt, vor allem in dem Bericht des *Wilhelm Rubruk* Nachrichten über die Nestorianer des fernen Ostens erhalten hat, mit denen man durch die Begründung des Erzbistums Peking auch in unmittelbare Berührung kam[164]. Die Kenntnis von jüdischen Gemeinden in China verdankt das Abendland jedoch erst der jesuitischen Mission des 17. bzw. 18. Jahrhunderts und den modernen Forschungen, die sich vor allem auf die jüdische Gemeinde von Kaifengfu beziehen[165]. Es scheint möglich zu sein, daß diese Gemeinde, die allerdings mehrfach während des Mittelalters Auffüllungen und Erneuerungen aus dem Westen erfahren haben müßte, in ihren Anfängen bis in die Zeit der Han-Dynastie, d. h. in die Jahrhunderte um Christi Geburt, oder nach einer genaueren Ueberlieferung, in die Regierungszeit des Kaisers Ming-ti, der von 56 bis 78 n. Chr. herrschte, zurückreicht. Unsicher ist, ob ihre Entstehung unmittelbar in Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems zu bringen ist und ob die Einwanderung über Indien oder Persien erfolgte. Auf jeden Fall verlangt die Wahrscheinlichkeit ihrer Existenz in so früher Zeit die Untersuchung der Ausbreitung des Judentums in die östlichen Länder, nach Indien, Arabien und China.

Der feste Ausgangspunkt für die Geschichte der jüdischen Diaspora

im Osten ist die Judenschaft des babylonischen Exils, die sich in den folgenden Jahrhunderten im Zweistromlande und wohl auch den angrenzenden Gebieten vermehrt und ausgebreitet hatte [166]. Bereits die umfassende Organisation und einheitliche Kultur des Perserreiches bot der Möglichkeiten genug für eine derartige Ausbreitung. Welche Bedeutung damals die jüdische Diaspora im Perserreich gehabt hat, das vermögen am besten die Erzählungen des Buches Daniel zu verdeutlichen, deren kulturgeschichtlicher Hintergrund diese Diaspora bildet [167]. Offenbar haben die Juden schon damals überall in den weiten Gebieten Gemeinden besessen. Aber als die eigentliche Expansionsperiode ist wohl auch für den Osten die hellenistische Epoche zu betrachten, in der die Züge Alexanders des Großen Kenntnis von den fernen Ländern gebracht und die Lust, sie aufzusuchen, angestachelt hatten und in der die hellenistische Kultur ein noch viel engeres Band um die Völker zu schlingen schien, als das bei der aramäischen Kultur des Perserreiches der Fall gewesen war. Jedenfalls hatte das Judentum sich damals auch im Osten soweit hellenisiert, daß „in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten . . . der Jude überall ein treuer Gefährte des griechischen Kolonisten" [168] geworden war. In jener Zeit vollendete sich die Kette von jüdischen Siedlungen, die von Palästina durch Syrien in ununterbrochener Folge nach Norden bis ans Schwarze Meer und nach Osten bis ins Zweistromland hineinreichte [169]. Es ist bereits erwähnt worden, welche Erfolge das Judentum in der römischen Zeit unter den syrischen Kleinfürsten hatte [170]; bereits damals kann das Judentum in diesen Gebieten nicht mehr einfach als Träger der hellenistischen Kultur gelten, über deren Untergang im Osten hinaus es sich die Wege der religiösen Propaganda auch in der einheimischen Bevölkerung offengehalten hat. Anzeichen für die allmähliche Loslösung des Judentums von der hellenistischen Kultur im Osten zeigen sich seit der Makkabäerzeit immer wieder; für unser Gebiet besonders bedeutungsvoll sind die Streitigkeiten zwischen den Juden einerseits und den Griechen bzw. hellenisierten Syrern andrerseits, die z. Z. des Kaisers Gaius die zeitweise Vertreibung der Juden aus den größeren Städten des Partherreiches, in denen eine solche Mischbevölkerung vorhanden war, zur Folge hatte [171]. Doch war die Zurückdrängung der römischen Grenzen keineswegs hinderlich für die Ausbreitung des Judentums, hat im Gegenteil vielfach seine freie Entwicklung, die innerhalb des Römerreiches weder unter den heidnischen Herrschern noch erst recht seit dem Sieg des Christentums

gesichert war, erst ermöglicht. Welche kulturgeschichtliche Bedeutung die Juden für Vorderasien gehabt haben, geht wohl am deutlichsten aus Gründungslegenden hervor, die einheimische Historiker in ähnlicher Weise von dem armenischen Valarschapat [172] oder dem afghanischen Reich [173] überliefern, wie sie das hellenistische Judentum sich einst zu seinem Ruhme erdichtet hatte [174].

Für alle hier in Betracht kommenden Gebiete scheint ja nun die Frage der Ausbreitung des Judentums sich am einfachsten mit dem Hinweis auf die eigene Vermehrung unter relativ günstigen sozialen Bedingungen beantworten zu lassen [175]. Dazu käme möglicherweise noch die Assimilierung der etwa in jenen Gegenden aus alter Zeit ansässigen Reste der Zehn Stämme, die man meint, etwa in dem persischen Aserbeidschan oder dem türkischen Kurdistan suchen zu müssen [176]. Und schließlich muß gerade in diesen von Palästina aus verhältnismäßig leicht zu erreichenden und der römischen Herrschaft so schwer zugänglichen Gebieten die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung der Juden aus dem Heiligen Land einen besonders starken Zustrom von Flüchtlingen zur Folge gehabt haben. Trotzdem wird man auch in diesen Gebieten mit einer propagandistischen Ausbreitung des Judentums zu rechnen haben; denn selbst eine nur oberflächliche anthropologische Untersuchung zeigt, daß die Juden hier überall den Typus ihrer Umgebung haben, also aller Wahrscheinlichkeit nach fremdes Blut in sich aufgenommen haben müssen [177]. Immerhin gehen die Ansichten auf anthropologischem Gebiet heute noch weit auseinander, und man vertritt die Meinung, daß das, was den Juden zum Juden mache, gar nicht der anthropologische, sondern vielmehr ein sozial oder kulturell bedingter Typus sei [178]. Aber gerade in bezug auf die kulturelle Bedingtheit der Mission scheinen die Dinge hier genau so zu liegen wie in der mittelländischen Welt: Erst das Einströmen der hellenistischen Kultur hat in dem mesopotamischen Judentum die Expansionskräfte geweckt [179], die in der folgenden Zeit weit über die Grenzen des Zweistromlandes hinaus bis in die entfernteren Gegenden Persiens, an die Küste Vorderindiens und schließlich bis nach China hinein den jüdischen Namen getragen haben. Es handelt sich auch hier nicht um eine „Zerstreuung" im Gefolge der verschiedenen Kriege, die das jüdische Stammland heimsuchten, sondern um eine Nebenerscheinung der Geschichte der Ausbreitung der mittelländischen Kultur [180] und der Vermittlung ihrer Einflüsse bis in den fernen Osten. Gewiß haben die Entronnenen aus den jüdischen Kriegen oft in

weitester Ferne eine neue Heimat sich gesucht; aber nicht sie sind die Pioniere auf fremden Pfaden gewesen, sondern sie sind die Straßen gezogen, die schon mit den Heeren Alexanders ihre Stammesgenossen in den Osten gebracht hatten und die in der Blütezeit der antiken Welt die Kulturen des Ostens und des Westens in friedlichen Handelsverkehr treten ließen. Die Handelswege nach Osten hin sind dem Judentum ebenso Missionswege geworden wie in der abendländischen Welt. Und auch hier lassen sich Zusammenhänge mit dem Phöniziertum nachweisen.

Der älteste Vorläufer des phönizisch-jüdischen Handels mit asiatischen Ländern scheint die von Hiram von Tyrus und Salomo von Israel gemeinsam unternommene Schiffahrt auf dem Roten Meere gewesen zu sein, die in die sagenhafte Ferne von Ophir, das wohl entweder im südlichen Arabien oder an der Somaliküste zu suchen ist, führte [181]. Bis zum syrisch-ephraimitischen Krieg war der Hafen Elath bzw. die Neugründung Ezeon-Geber, mit Unterbrechungen im jüdischen Besitz, auch wenn das Land ringsum unter edomitischer Hoheit stand. Die Phönizier haben auch in der späteren Zeit Orienthandel auf diesem Wege getrieben, auf dem die Waren von Elath zu Lande nach Rhinocorura gebracht wurden, um dann über Tyrus in die Mittelmeerwelt zu gelangen [182]. Wie weit die Phönizier dabei um die arabische Halbinsel herum nach Osten vorgedrungen sind, läßt sich nicht ausmachen, auch nicht, wie weit sie etwa nur ein Glied eines viel weiter nach Osten reichenden, sich verschiedener Vermittler bedienenden Handels waren; der Seeweg nach Indien, der sich die Monsunwinde zunutze machte, scheint jedenfalls spätestens in der römischen Zeit bekannt geworden zu sein. Für den alten tyrischen Handel bedeutete es einen schweren Schlag, als Ptolemäus Philadelphus den Hafen Berenice am Roten Meer anlegte und ihn durch eine sichere Straße mit Koptos verband, während er gleichzeitig die Kanalverbindung zwischen dem Nildelta und dem Golf von Suez widerherstellte [183]. Der Seehandel nach dem Osten führte nun über Alexandria, wo er allerdings wahrscheinlich im wesentlichen in den Händen der syrischen und phönizischen Kaufleute geblieben ist. Jedenfalls scheint noch die Periplus-Schriftstellerei [184] der späteren Zeit darauf hinzuweisen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß die alten phönizischen Handelsemporien an der Südküste Arabiens auch die ältesten Stützpunkte für das Eindringen des Judentums wurden [185]. Die Bedeutung allerdings, die das Judentum in der vorislamischen arabischen Zeit für die Kultur

des Landes gehabt hat, erklärt sich aus dem Zustrom von Juden aus Palästina und Mesopotamien, die immerhin in den alten phönizisch-jüdischen Siedlungen wertvolle Anknüpfungspunkte finden konnten. Wie erfolgreich auch ihre missionarischen Bestrebungen waren, das bezeugt die kurze und blutige Geschichte des jüdischen Himjaritenreiches [186], das noch in der muhammedanischen Legende als abschrekkendes Beispiel seine Rolle spielt [187]. Wie eng das Judentum mit dem arabischen Volkstum und seinen Idealen verwachsen war, zeigt die ebenfalls aus der muhammedanischen Ueberlieferung bekannte Erzählung von dem jüdischen Fürsten Samau'al ibn ʿĀdijā von Teima, der dem unglücklichen fürstlichen Dichter Amrilkais bis zum äußersten die Treue bewahrte [188]. Den Nachweis für das Alter des jüdischen Einflusses in Südarabien, besonders bei den Sabäern, hat man durch eine Untersuchung der Formeln sabäischer Inschriften zu führen gesucht, ohne damit doch über die unmittelbar vorislamische Zeit hinauszukommen [189]. Ebenso bleibt die Frage offen nach den Beziehungen des arabischen zu dem abessinischen Judentum. Das Wahrscheinlichste dürfte sein, daß die in Abessinien schon vorhandenen jüdischen Kolonien, die vielleicht schon seit der persischen Zeit von Aegypten aus im Lande entstanden waren, in der arabischen Zeit Zuzug durch arabische Juden erhalten haben [190].

Für unseren Zusammenhang hat die Existenz der phönizisch-jüdischen Kolonien an der arabischen Südküste dadurch besondere Bedeutung, daß sie der Ausgangspunkt oder Durchgangspunkt für den Seeweg nach Indien bildeten. Man darf wohl mit Sicherheit annehmen, daß die Verbindung zur See mit Indien spätestens im ersten nachchristlichen Jahrhundert aufgenommen worden ist [191]. Ob auf diesem Wege Phönizier oder Juden tatsächlich in jenes ferne Land gelangten, darüber besitzen wir keinerlei Nachrichten, wie wir überhaupt für die Verfolgung der Beziehungen zwischen Juden und Phöniziern auf den Handelsstraßen außerhalb des Römischen Reiches fast ganz auf Vermutungen angewiesen sind. Für Indien fehlt auch jede alte Nachricht über die Anwesenheit von Juden. Die Feststellung des Hieronymus, daß die Juden über Osroene, Mesopotamien und Persien hinaus bis nach Indien gelangt seien, stammt aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts und bezieht sich offenbar auf den Landweg [192]. Wären die chinesischen Juden über Indien eingewandert, so käme man damit in das erste nachchristliche Jahrhundert zurück. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß das Judentum auf dem Landwege bereits in der hellenistischen

Zeit so weit vorgedrungen ist. Eine andere Frage ist es, ob nicht etwa aus den christlichen Nachrichten über das Thomaschristentum in Indien sich Tatsachen oder Schlüsse über ein indisches Judentum ermitteln lassen [193]. Da die Thomasakten wahrscheinlich um 200 entstanden sind, so ist ihr kultureller Hintergrund jedenfalls der der römischen Kaiserzeit. In diesen Akten ist ein reger Verkehr zwischen Syrien und Indien vorausgesetzt und zwar scheint der Seeweg vorgezogen zu werden; er wird jedenfalls von dem indischen Kaufmann und dem Apostel eingeschlagen [194]. Der Apostel wird als Baumeistersklave nach Indien verkauft und findet dort eine hebräische Sklavin als Flötenspielerin. In dem allen werden sich die Verhältnisse der Wirklichkeit widerspiegeln, wie auch die Periplus-Berichte von der Einführung wohl syrischer Sklaven als Musikanten, Handwerker und Aerzte sprechen [195]. Der König Gondopharus der Thomaslegende könnte übrigens eine geschichtliche Gestalt sein. Das indoparthische Herrschaftsgebiet des Gondopharus reichte von Minnagara bis Pischawar [196]. Es stand im Zusammenhang und kulturellen Austausch mit dem Zweistromland und hatte auch hellenistische Einflüsse erfahren. Die Legende, die Gondopharus-Gathaspar mit Kaspar, dem einen der heiligen drei Könige identifiziert [197], setzt ihrerseits den Landweg von Indien nach Palästina voraus.

Auch auf diesem Landwege werden Juden und Phönizier gemeinsam nach Osten vorgedrungen sein. Seitdem der mittelländische Handel den Seeweg über Alexandrien dem über die phönizischen Küstenstädte vorziehen mußte, blieb den letzteren die besondere Pflege des Landwegs übrig [198]. Sie mußte sich um so eher als vollwertiger Ersatz erweisen, als die Reiche der Diadochen und das Römische Reich die Länder weit nach Osten befriedeten und dem Handel Sicherheit und Umsatzmöglichkeit boten. So konnte Syrien der Ausgangspunkt der Handelsstraßen werden, die das Römische Reich mit dem Innern Asiens verbanden [199] und gerade damals, als die Han-Dynastie ihre Herrschaft weit nach Westen ausgedehnt hatte, den Zugang in das ferne Seidenland vermittelten. Die Wege von Syrien nach Osten gingen über Edessa oder Palmyra in das Zweistromland, führten dann entweder nach Charax Spasinu am Persischen Golf, um von da aus zu Schiff die Indusmündung zu gewinnen und dann den Indus aufwärts über Purusapura nach Ostturkestan zu gelangen. Oder sie führten auf dem Landweg in einer südlichen Route über Persepolis durch Arachosien wieder nach Purusapura, oder sie überschritten nördlich von Seleucia-

Ktesiphon das Gebirge und gelangten über Ecbatana und Hekatom pylos nach Bactra, von wo die Straße durch das obere Oxustal nach Ostturkestan hineinführt. Diese Handelsstraßen mit ihren zahlreichen Nebenrouten waren es, die dem Judentum und seiner Mission auch hier sich darboten und es scheint ein berechtigter Analogieschluß zu sein, wenn man das Vordringen des Judentums in den fernen Osten ebenso im Zusammenhang mit dem Handel [200], dessen Träger vielfach Phönizier und Syrer waren, sich vollziehen läßt, wie offenbar die jüdische Mission im Westen wesentlich von wirtschaftlichen Voraussetzungen abhängig gewesen ist und im Gefolge der phönizischen Kolonisation sich vollzogen hat.

Vielleicht läßt sich das Ausgeführte noch in etwas verdeutlichen in bezug auf das Problem der jüdischen Gemeinden an der Mündung der Wolga ins Schwarze Meer. Hier war ja ein altes jüdisches Siedlungs- und Missionsgebiet. Die von *Schürer* [201] untersuchten Inschriften beweisen sowohl das Vorhandensein eines jüdischen Proselytentums wie auch die Existenz einer synkretistischen Sekte, die in entscheidenden Zügen, vor allem dem Kult des „Höchsten Gottes" sich als jüdisch bestimmt erweist. Dieses jüdische Gebiet aber war der Ausgangspunkt der ‚Bernsteinstraße', die das Schwarze Meer mit der Ostsee verband [202]. Wiederum waren es vor allem die Phönizier, in deren Händen dieser Handel lag, und wieder ergibt sich die These, daß phönizische Händler vor allem die Proselyten des Judentums geworden sind und den jüdischen Synkretismus des Hypsistos-Kultes veranlaßt haben. Dieses Judentum hat seine missionarische Kraft noch in der Zeit des Chazarenreiches bewiesen, dessen führende Schicht dem jüdischen Glauben gewonnen wurde, wenn auch wahrscheinlich ist, daß die Chazaren auf ihren Zügen durch Asien bereits in Georgien oder Armenien mit dem Judentum in Berührung gekommen sind [203]. Ob die Verbreitung des Judentums ins Innere Rußlands sich erst seit jener Zeit vollzogen hat, oder ob sich bereits im Zusammenhang mit dem alten Bernsteinhandel in jenen Gegenden jüdische Gemeinden gebildet haben, läßt sich nicht ausmachen. Die für das 9. Jahrhundert feststellbare Straße von Bagdad nach Kiew [204] wird wohl ebenso als ein alter Handelsweg zu betrachten sein, wie die modernen Hauptstraßen des Verkehrs es sind. Die durch die geographische Situation und das wirtschaftspolitische Bedürfnis des Bernsteinhandels gebotene Verbindung wird sich die Jahrhunderte hindurch im wesentlichen gleich geblieben sein. Eins jedenfalls ist sicher: Das osteuropäische Judentum, das die jüdischen

Flüchtlinge aus dem Westen im Mittelalter vorfanden und in dessen Typus sich slavische, mongolische und tatarische Züge mischen [205], ist nur durch den Uebertritt großer Volksmassen zum Judentum zu erklären [206]. Bis in die mittelalterliche Zeit hinein [207] hat so die alttestamentliche Religion auch in der ihr von der jüdischen Frömmigkeit gegebenen Gestalt ihre missionarische Kraft bewiesen und trotz des Existenzkampfes mit dem Christentum dem Judentum noch neue Gebiete zu erschließen vermocht.

Anderweitige Erklärungsversuche der jüdischen Diaspora.

Renans, Movers' und Schürers Ansichten. Der jüdische Typus[1].

Es erübrigt nun, noch einige Versuche zu besprechen, die in alter und neuer Zeit gemacht sind, um die Zerstreuung der Juden über den Erdkreis zu erklären. Wir werden sehen, daß diese Erklärungsversuche entweder zu unlöslichen Widersprüchen führen oder aber zur Erklärung der Diaspora nicht ausreichen.

Der erste, der sich mit der Frage des Ursprungs der Diaspora beschäftigt hat, scheint *Josephus*[2] gewesen zu sein. Allein sein Mangel an historischem Sinn und auch an Wahrheitsliebe hat ihn in falsche Bahnen gelenkt. Nach seiner Ansicht beruht die Verbreitung der Juden außerhalb ihres Landes ganz und gar auf Deportationen durch verschiedene Fürsten aus dem Hause der Seleuciden und Ptolemäer. Diese Deportationen sollen teils den Zweck gehabt haben, die Kraft der Juden in ihrem eigenen Lande zu brechen, teils den, die Nachbarvölker mit fleißigen Handwerkern und guten Bürgern zu versorgen. Wenn wir auch von dem durch die nationale Eitelkeit inspirierten, meist apokryphen Charakter derartiger Berichte des *Josephus* und der von ihm beigebrachten angeblichen Dokumente absehen und die Deportationen nach Aegypten und Kleinasien in ihrem ganzen Umfange gelten lassen wollten, so bliebe doch immer noch der größte Teil der Diaspora unerklärt. Welcher Herrscher hat wohl die Juden in Spanien, Jemen, Indien oder Aethiopien angesiedelt? — Aber die antike Geschichtsforschung — wie noch heutzutage die des Orients — beschäftigte sich eben vielmehr mit den großen greifbaren äußeren Ereignissen und mit der Person von Fürsten und Heerführern, als mit dem inneren Leben der Völker, den still und allmählich sich vollziehenden Entwicklungen der Kulturgeschichte. Am wenigsten aber war wohl ein jüdischer Schriftsteller imstande, die einzig richtige Erklärung, nämlich die starke Aufnahme fremder Elemente in das Judentum, zuzugeben.

Eine andere Auffassung der Diaspora können wir im Gegensatz zu der jüdischen des Josephus die christlich-kirchliche nennen. Die Kirche des Mittelalters faßte die Zerstreuung der Juden als ein Strafgericht Gottes für die Kreuzigung Christi auf und brachte sie mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus in Zusammenhang. Der Vorgang wurde gewissermaßen so aufgefaßt, wie die Zerstörung eines Wespennestes, welche die Wespen zwingt, überall herumzuschwärmen und sich neue Wohnsitze zu suchen. Da das ganze Argument auf einer ethisch-religiösen Idee beruhte, störte die Tatsache nicht, daß schon längst vor dem Jahre 70 n. Chr. die Juden über den ganzen Erdkreis verbreitet waren, wie dies ja aus den Schriften des Neuen Testaments selbst hervorgeht. Weniger unglücklich ist die Erklärung der Diaspora aus dem babylonischen Exil. Es ist ja gar nicht unwahrscheinlich, daß die erste große Entfernung von Juden aus ihrem Heimatlande den Anstoß zur Verbreitung der jüdischen Religion gegeben hat. Aber auch dies reicht nicht hin, um das Vorhandensein der Juden in den Westländern zu erklären. Mochte man aber die Zerstreuung der Juden auf die Zeit der ersten oder der zweiten Zerstörung des Tempels zurückführen, die ganze Theorie beruht auf einer Vorstellung des Vorgangs als eines über die Israeliten verhängten Strafgerichts und nicht auf der Grundlage des geschichtlich Gegebenen. Aber eben weil sie mit der kirchlichen Auffassung zusammenhing, hat sich die Idee der Zerstreuung „the dispersion“ selbst bis in unsere Tage halten können und ist nicht etwa nur die bei der großen Masse verbreitete Auffassung, sondern sogar lange Zeit die Ansicht ernster Forscher geblieben. So spricht z. B. noch der sonst so scharfsichtige *Movers* [3] davon, daß „die Juden, aus einem kleinen Teil Palästinas verdrängt, ganze Länder überschwemmten“. Auch *Renan* steht noch in seiner Histoire du peuple d'Israel [4] auf dem Standpunkt der Auswanderung und Zerstreuung der Juden, welche er lediglich aus Uebervölkerung erklärt: „La race juive a toujours été très prolifique. La Judée n'est pas un pays comportant une population très dense. L'émigration était la conséquence de ces deux faits. La nullité du commerce et de l'industrie amenait des trop-pleins, auquels l'émigration servait de déversoir“ usw. Also die zu schnelle Vermehrung und die Uebervölkerung hat die Juden zur Auswanderung in alle Welt getrieben! Wir sehen zunächst davon ab, daß die Vermehrung eines Volkes doch auch von ökonomischen Gesetzen abhängig ist und in einem armen Lande wie Palästina bei einer „nullité du commerce et de l'industrie“ wohl nicht be-

deutend genug gewesen sein kann, um den Erdkreis mit Juden anzufüllen. Wie kommt es aber, daß der Anfang der vermeintlichen Auswanderungsperiode gerade in die Zeit nach dem Exil fällt, wo naturgemäß das Land entvölkert war, wo, nach Esra und Nehemia, die Kanaaniter die von den Juden leer gelassenen Stellen besetzten, wo die Edomiter (Idumäer) Hebron und den ganzen Süden Judäas augenscheinlich ohne Kampf einnahmen, wo tyrische Kaufleute den Markt von Jerusalem mit Lebensmitteln versahen, wo (nach Neh. 7, 4) „die Stadt weit von Raum und groß war, aber wenig Volks darinnen"? Wie kommt es ferner, daß die Juden, wenn sie auch wirklich sich zum Aufgeben und Verlassen des ihnen von Gott verheißenen Palästina entschließen konnten, in ihren neuen Heimatsorten mit einem Male als Kaufleute und Gewerbetreibende auftreten, während sie doch bis dahin dem Handel und der Industrie, wie *Renan* eben sagt, ferngeblieben waren? *Renan* befindet sich hier augenscheinlich im Widerspruch mit sich selbst. Auch hat er an anderer Stelle über die Zusammensetzung der jüdischen Rasse ganz andere Ansichten ausgesprochen, wie wir im folgenden sehen werden.

Weit ernster als *Renans* Erklärungsversuch der Diaspora ist die Ansicht von *Movers*[5] zu nehmen, daß der phönizische Handel mit jüdischen Sklaven die Diaspora der Juden veranlaßt habe. Daß dies auch in ausgedehntem Maße der Fall gewesen ist, kann nicht bezweifelt werden. Wie dies *Movers* ausführt, wurden jüdische Gefangene in großen Mengen nach den phönizischen Mutterstädten und Kolonien sowie auch in fremde Länder als Sklaven ausgeführt. Viele wurden in den phönizischen Fabriken beschäftigt, andere fanden in Rom und Griechenland als Haussklaven Verwendung. Aber dieser eine Faktor, wichtig wie er ist, reicht doch nicht aus, um die ganze Diaspora zu erklären. Denn erstens war das eigentliche jüdische Land ursprünglich, d. h. vor der Zeit der fremden Beimischungen, so klein und schwach bevölkert, daß seine ganze Einwohnerschaft zur Deckung des Sklavenbedarfs nicht genügt haben würde. Zweitens bleibt, wenn man den Handel mit jüdischen Sklaven als einzigen Faktor der Verbreitung des Judentums annimmt, das gleichzeitige Verschwinden der phönizischen Bevölkerung unerklärt. Augenscheinlich war in den meisten phönizischen Kolonien das eigentlich phönizische Element ein numerisch geringes. Wo aber durch Beimischung fremder Volkselemente, wie z. B. in Nordafrika und Spanien, sich eine starke phönizische seßhafte Bevölkerung gebildet hatte, wo also Sklaven wahrscheinlich

am wenigsten gebraucht wurden, da finden wir gerade später eine entsprechend starke jüdische Bevölkerung. Das führt doch zu dem Schlusse, daß das phönizische Element sich judaisiert habe.

Auch der gründliche *Schürer* steht in seiner Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi noch ganz auf dem Boden der freiwilligen und unfreiwilligen Auswanderung von Juden aus Palästina als Ursache ihrer Verbreitung. „Die Ursachen dieser Zerstreuung", sagt *Schürer* [6], „sind sehr verschiedener Art. In der älteren Zeit haben die assyrischen und babylonischen Eroberer große Massen des Volkes gewaltsam in die östlichen Provinzen deportiert. Auch später kam dies in geringerem Umfange noch vor, wie z. B. Pompeius Hunderte von Juden als Kriegsgefangene nach Rom schleppte. Von größerer Bedeutung waren aber in der hellenistisch-römischen Zeit die freiwilligen Wanderungen jüdischer Ansiedler, namentlich um des Handels willen, nach den Nachbarländern Palästinas, ja nach allen Hauptstädten der damaligen zivilisierten Welt. Namentlich im Beginn der hellenistischen Zeit müssen diese Wanderungen sehr stark gewesen sein" ... usw.

Es bleibt nun noch eine letzte Gruppe von Erklärungsversuchen der Diaspora — der auch der unsrige angehört —, nämlich durch Aufnahme fremder Elemente. *Renan*, im Widerspruch mit der oben von uns zitierten Stelle, hat viel zur Klarlegung dieser Annahme beigetragen. In der Einleitung zu seiner Geschichte des Volkes Israel [7] sagt er: „Par un singulier malentendu ethnographique, la plupart des juifs de nos jours regardent comme leurs ancêtres les membres de la tribu au sein de laquelle s'est formée par le fait d'une minorité imperceptible, la religion qu'ils professent" Er verweist hierbei auf den bedeutsamen Vortrag: „Le Judaïsme comme race et comme religion" [8], wo er für die Behauptung, daß das Volk Israel in der ethnographischen Zusammensetzung des späteren Judentums nur eine unmerkliche Minorität ausmache, die Beweise erbracht hat.

Aber hier verwickelt sich *Renan* wieder in einen neuen Widerspruch, den er nicht zu lösen vermag. Wenn die Masse der heutigen Juden aus fremden Elementen besteht, läßt sich *Renan* einwerfen, wie ist dann der gemeinsame jüdische Typus zu erklären? Ja, das ist eben der Kernpunkt der ganzen Frage! Und was ist *Renans* Antwort darauf? „Es gibt gar keinen jüdischen Typus, sondern verschiedene jüdische Typen!" Aber daß alle Juden Europas, der Küstenländer und Inseln des Mittelmeeres, Vorderasiens, Persiens und Afghanistans durch einen gemeinsamen Typus kenntlich sind, ist eine Tatsache, die niemand

ernstlich leugnen kann. Ich habe in Gibraltar, Malta, Aegypten, Syrien, Kleinasien, Persien, Afghanistan, in Jemen und am Persischen Golf immer die Juden sofort mit Sicherheit erkannt. Anders ist es natürlich mit den Juden äthiopischer, indischer oder tartarischer Abstammung, denn diesen liegt nur ein verschwindender Bruchteil semitischen Blutes zugrunde. Wo wir aber die Phönizier oder andere semitische Rassen als die Stammväter der Diasporajuden angenommen haben, wie in den angeführten europäischen, nordafrikanischen, vorderasiatischen Ländern, da ist eben die Aehnlichkeit des Typus eine auffallende.

Der gemeinsame jüdische Typus ist der Schlußstein unseres ganzen Argumentes: Daß fremde Beimischungen zum Judentum stattgefunden haben, ist eine geschichtlich erwiesene Tatsache. Da aber ein gemeinsamer Typus noch heute die Juden verbindet, muß die Hauptmasse dieser Beimischungen eine in sich gleichmäßige gewesen sein. Dies führt aber mit zwingender Notwendigkeit auf die Phönizier; denn nur sie waren überall da vorhanden, wo die neujüdische Rasse sich bildete. Zu den Phöniziern sind hier auch andere verwandte semitische Elemente, besonders Syrer, Araber (Palmyrener) und Kanaanäer zu rechnen. Die nichtsemitischen Elemente, die das Judentum entweder durch Vermittlung der Phönizier oder auch direkt in sich aufgenommen hat, erklären das Vorhandensein zahlreicher Untertypen oder lokaler Verschiedenheiten, wie z. B. den Unterschied zwischen Aschkenasim und Sefardim.

Endlich leiden alle bisherigen Versuche, die Diaspora der Juden zu erklären, an einem gemeinsamen Fehler: Was ist aus den Phöniziern und Karthagern geworden? Wo sind sie geblieben? Hierüber geben und suchen die meisten gar keine Auskunft. Das letzte Kapitel der phönizischen Geschichte bleibt ungeschrieben. Die Phönizier haben in der Entwicklung der antiken Kultur als erste Erfinder, Händler und Seefahrer ihre Schuldigkeit getan — und können gehen! Aber eine so zähe und geschmeidige Rasse, der durch Aufpfropfung einer strengen Religion und eines starren Sittengesetzes, sowie durch das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einem von Gott erwählten und zu den größten Dingen vorherbestimmten Stamme die festeste Organisation verliehen war, geht nicht so leicht unter. Das Beharrungsvermögen der in der Hauptsache phönizisch-aramäischen Rasse hat sich bis heute durch die gleichzeitig religiöse und nationale Vorstellung der Auserwähltheit erhalten.

Nachwort des Bearbeiters.

Die Schlußausführungen, die unverändert aus der ursprünglichen Niederschrift übernommen sind, machen die wissenschaftsgeschichtliche Situation der Arbeit deutlich. Auf Grund eingehender Studien des biblischen Altertums, denen er während seines langen Aufenthaltes im Heiligen Lande obgelegen hat, ist *Georg Rosen* zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den Anschauungen seiner Zeit über die Entstehung des Diasporajudentums gelangt und hat zur Lösung des Problems, das die Ausbreitung des Judentums in der Oikumene und das gleichzeitige Verschwinden der Phönizier aus der Weltgeschichte darbot, durch eine neue These, die Verknüpfung dieser beiden Erscheinungen miteinander, beigetragen. Diese These ist dann von *Friedrich Rosen* nach dem Tode seines Vaters aufgegriffen und von ihm auf Grund des ihm zugänglichen Materials (Renan, Pietschmann, Movers, Wellhausen, Schürer u. a.), nicht am wenigsten aber gestützt auf eigene Beobachtungen im Orient, durchgeführt worden. Mehr als ein Menschenalter ist seit der ersten Niederschrift vergangen. Die Frage der Entstehung der jüdischen Diaspora ist inzwischen vielfach gestellt und in mannigfacher Weise beantwortet worden. In zweierlei Hinsicht aber ist eine gewisse Einhelligkeit erreicht worden: Die Tatsache der jüdischen Diaspora in der antiken Welt hat allgemeine Anerkennung gefunden, und es besteht die Neigung, die Zeit ihrer Entstehung immer früher anzusetzen. Namentlich der Fund von Elephantine hat bewiesen, daß das Diasporajudentum nicht erst der hellenistischen Zeit angehört, sondern vielmehr bereits in der persischen Periode in Aegypten wie im Zweistromland verbreitet war und jedenfalls in seinen Ursprüngen bis in die exilische und vorexilische jüdische Geschichte hinaufreicht. Daneben ist auch die kultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Diaspora immer mehr erkannt und anerkannt worden. Der kulturelle Schwerpunkt des Judentums hat bereits seit der ersten Zerstörung Jerusalems nicht mehr in Palästina, sondern in Aegypten oder in Babylon gelegen. Der zweite Tempel

gab zwar Jerusalem die Ehrenrechte des Vororts wieder, und die hierarchischen Ansprüche der jerusalemischen Priesterschaft sind im wesentlichen zu allen Zeiten in der Diaspora anerkannt worden, aber Träger der sich zur Weltreligion entwickelnden jüdischen Frömmigkeit war eigentlich von Anfang an das Weltjudentum, das die Kräfte der Selbsterhaltung und der werbenden Entfaltung gleichzeitig ausbildete. In der Diaspora hat sich das jüdische Schicksal entschieden. Nur die Loslösung vom Tempel als dem heiligen Ort, die von den alttestamentlichen Propheten vorbereitet war, aber erst in der Diaspora innerlich wie äußerlich wirklich vollzogen worden ist, hat das Judentum den Untergang Jerusalems ohne Bruch ertragen und ohne innere Gefährdung seines Bestandes überwinden lassen.

Im engsten Zusammenhang mit der Anerkennung der geschichtlichen Bedeutung der Diaspora für die Entwicklung des Judentums steht die zweite These, die sich allmählich in der Forschung durchgesetzt hat: Die Ausbreitung des Judentums ist nicht nur Ausbreitung des jüdischen Volkes, sondern auch propagandistische Verbreitung der jüdischen Religion. Dabei werden die zahlenmäßigen Erfolge der jüdischen Propaganda im allgemeinen sehr hoch eingeschätzt. So sieht sich *Emil Schürer* in der 4. Auflage seiner „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ (1909) gegenüber dem „ungeheuren Umfang“ der jüdischen Diaspora „zu der Annahme gedrängt, daß auch eine betriebsame und erfolgreiche Propaganda dem Judentum in den letzten Jahrhunderten vor Chr. eine große Zahl von Bekennern zugeführt hat“ [1]. Zwar hat das Judentum das nationale, partikularistische Moment nie völlig verloren, aber in den jüdischen Gemeinden der Diaspora wurde es doch zugunsten des Bekenntnisses in den Hintergrund gedrängt. „Ursprünglich *Kolonien von Ausländern* im fremden Lande wurden sie je länger je mehr *Privatvereine von Einheimischen*“, so beschreibt *Schürer* [2] die innerjüdische Entwicklung, die der Entstehung eines Proselytentums Raum gab und natürlich durch den Anschluß Einheimischer an die jüdischen Fremdenkolonien beschleunigt wurde. Hinter dieser zunächst rein soziologischen Umbildung, die im Diasporajudentum statthatte, sieht *Schürer* die immanente Tendenz der alttestamentlichen Religion zum Universalismus und den daraus erwachsenden missionarischen Trieb. „Das Judentum der Diaspora“, so sagt er, „hat den Gedanken des Deutero-Jesaja, daß es ein Licht für die Heidenwelt sein soll, wirklich als Verpflichtung empfunden“ [3]. Ebenso zurückhaltend wie Schürer spricht sich *Well-*

hausen, „Israelitische und jüdische Geschichte", über die Bedeutung der Propaganda für die Entstehung der jüdischen Diaspora aus: Die Diaspora „beruht zunächst auf der Auswanderung palästinischer Juden, dann aber auch, und wahrscheinlich in viel größerem Umfange, auf der Propaganda, welche die Auswanderer in der Fremde machten" [4]. Dabei beobachtet *Wellhausen* die Ueberlegenheit des Judentums gegenüber der Propaganda anderer orientalischer Religionen: „Die werbende Kraft der Juden war andersartig und auf die Länge viel wirksamer und nachhaltiger als etwa die der Phönizier und Aegypter, die ebenfalls in ihren Siedelungen Propaganda für ihre Kulte machten" [5]. Fast genau die in der vorliegenden Arbeit vertretene These hat *Adolf v. Harnack* in der Einleitung seines Werkes „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" ausgesprochen, wenn er sagt: „Aus der Fruchtbarkeit der Juden allein erklärt sich die hohe Zahl der Diasporajuden schlechterdings nicht. Man wird wohl anzunehmen haben, daß sehr zahlreiche ‚Heiden', besonders stammverwandte Semiten niederen Standes, scharenweise zur Religion Jahves übergegangen sind" [6]. Sieht man auch in *Harnacks* Ausführung den Historiker, der eine Hypothese zur Erklärung eines quellenmäßig nicht deutlichen Tatbestandes aufstellt, noch unmittelbar an der Arbeit, so wird anderen Forschern die Deutung der Quellen im Sinne der Existenz einer umfang- und erfolgreichen jüdischen Propaganda immer selbstverständlicher, so daß etwa *Greßmann* „die ungeheuren Erfolge der jüdischen Mission" [7] als bekannte Tatsache voraussetzt und *Eduard Meyer* wie selbstverständlich von der Diaspora spricht, „die durch den ununterbrochenen Zustrom von Proselyten immer mächtiger anschwillt" [8].

Die These von der jüdischen Propaganda soll zunächst nur die großen Zahlen des Diasporajudentums erklären. Aber weit davon entfernt, bloße Hilfskonstruktion zu sein, gewinnt sie immer größere Bedeutung für das Verständnis nicht nur des Diasporajudentums, sondern der Geschichte der jüdischen Religion überhaupt, je mehr die Frage gestellt wird, worin denn die eigentümliche Anziehungskraft des Judentums [9], die sich weit bis in die christliche Zeit hinein bewährt hat, bestehe. Damit ist die Frage nach den Ursachen der Propaganda und ihres Erfolges aufgeworfen, die jedenfalls einerseits mit dem Hinweis auf die geschichtliche Situation der Diaspora in ihrer soziologischen Bedingtheit, andererseits mit der Betonung einer Umbildung der jüdischen Frömmigkeit als des entscheidenden religions-

geschichtlichen Faktors beantwortet werden muß. Die missionarische Aufgabe als solche hat die Juden nicht in fremde Länder getrieben; daß aber die Juden, die Krieg und Handel in die Ferne führte, eine missionarische Verpflichtung empfanden, ist in einer der alttestamentlichen Religion innewohnenden Tendenz begründet, die erst auf dem Boden des Diasporajudentums recht zur Geltung hat kommen können. *Schürer* [10], der das Judentum und seine Propaganda mit Recht in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang der orientalischen, in das Abendland vordringenden Religionen hineinstellt, unterscheidet drei Momente, deren besonders starke Ausbildung dem Judentum seine Erfolge sicherte: 1. seinen wenigstens scheinbar rationalen und philosophischen Charakter, der am reinsten in dem strengen Monotheismus in die Erscheinung trat, 2. die praktische Tendenz der Sündentilgung und sittlichen Reinigung und 3. die eschatologische Hoffnung auf ein seliges Leben. Aber in diesen Momenten, die ja bestimmten in der hellenistischen Welt lebendigen religiösen Strömungen entgegenkamen, ist nicht nur die bereitwillige Aufnahme begründet, die das Judentum in der Umwelt erfahren hat, vielmehr liegt in ihnen auch der Antrieb verborgen, der die Juden zur Mission veranlassen mußte, die universalistische Tendenz, die sich in der mächtigen Propaganda, der Weltmission erst vollendet [11].

Natürlich hängt das Urteil über den Charakter der jüdischen Propaganda aufs engste mit der allgemeinen Beurteilung des Judentums zusammen. Während *Eduard Meyer* in der Ausbreitung des Judentums wesentlich die Verbreitung jüdischen Aberglaubens sieht [12] und von den meisten Forschern die rationalen Elemente in den Vordergrund gerückt werden, hat *George Foot Moore* [13] die sittlichen und religiösen Kräfte der jüdischen Religion in seiner Darstellung des Judentums gleichmäßig zur Geltung gebracht, die einseitige Betonung des jüdischen Nomismus in der Forschung bestritten [14] und demgegenüber das Moment der persönlichen Frömmigkeit betont, wie sie in der „Richtung des einzelnen in seinem Denken, Fühlen und Wollen auf Gott“ [15] zum Ausdruck kommt. Zeigt sich so das Judentum der hellenistischen und frühchristlichen Zeit aufs engste mit der Frömmigkeit Jesu und der Evangelien verwandt, so sieht er in ihm „the first great missionary religion of the Mediterranean world“ [16]. Damit ist eine neue Auffassung des Judentums und seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung vertreten, die sich in unserem Zusammenhang in dem Stichwort ‚Missionsreligion‘ ausspricht. Darin liegt die Behaup-

tung, daß Mission eine der jüdischen Frömmigkeit wesenseigentümliche und notwendige Ausdrucksform sei, eine Behauptung, wie sie zwar nach unseren Ausführungen auch sonst in der Forschung sich andeutet, aber doch nirgends in solcher Klarheit ausgesprochen wird. Die Tendenz zum Universalismus [17], die sich im Judentum wie in anderen orientalischen Religionen entwickelt, läßt das Verlangen nach propagandistischer Ausbreitung entstehen und diesem Verlangen kommen die kulturellen Verhältnisse der Mittelmeerwelt in besonderem Maße entgegen. Das ist die Durchschnittsmeinung der Forschung, die mit der Anwendung des Begriffes ‚Missionsreligion' [18] in entscheidender Weise durchbrochen wird.

Tatsächlich ist in diesem Zusammenhang die Frage zu stellen, ob es sich bei der propagandistischen Ausbreitung des Judentums nur um eine zufällige Erscheinung der hellenistischen Zeit handelt, die wesentlich in der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Mittelmeerwelt, an der das Judentun teil nahm, begründet war, oder ob sich in diesen zeitgeschichtlichen Zusammenhängen eine Wesenseigentümlichkeit der alttestamentlichen Religion offenbart, die nur etwa in der palästinischen Heimat gegenüber den Nachwirkungen der kanaanäischen Volksreligion nicht so recht zur Entfaltung kommen konnte und deren fortdauernde Wirkung durch die Loslösung des Christentums vom Judentum sowie durch die für die Selbsterhaltung notwendig gewordene Diastase gegenüber der (hellenistischen) Kulturwelt gehemmt worden sei. Hat das Proselytentum überhaupt Bedeutung für die spätere Geschichte des Judentums gewonnen? Oder handelt es sich dabei um das episodische Eindringen fremder Elemente, die mit dem Christentum wieder abgestoßen worden wären? Mancherlei scheint für die letztere Möglichkeit zu sprechen: die starke Exklusivität des Judentums namentlich in der späteren Zeit, die unbedingte Aufrechterhaltung der Abrahamkindschaft wie überhaupt des Zusammenhangs von Volk und Religion, schließlich der jüdische Typus, der ebenfalls irgendein stärkeres Eindringen rassenfremder Elemente auszuschließen scheint, selbst wenn es sich bei diesem Typus um erworbene, soziologisch bedingte Merkmale handeln sollte. Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß das Judentum in der Diaspora als Missionsreligion in die Erscheinung getreten ist, und daß es damit die im Alten Testament angelegte Tendenz verwirklicht hat; daß seine Propaganda in der hellenistischen Welt einen gewaltigen Eindruck gemacht und einen entsprechenden zahlenmäßigen Erfolg ge-

zeitigt hat und daß diese Propaganda mit dem Beginn der christlichen Mission noch keineswegs zu Ende gewesen ist.

Beiden Tatsachenreihen wird die von *Georg Rosen* aufgestellte These gerecht: Durch die Aufnahme der semitischen, besonders der phönizischen Elemente der Mittelmeerwelt hat das Judentum gleichzeitig seine völkischen und seine universalistischen Neigungen befriedigen können. Das Proselytentum ist von dauernder Bedeutung für die Geschichte des Judentums geworden. Das Judentum ist seit der hellenistischen Periode nicht so sehr Volk als vielmehr Religion. Wenn auch die Entschränkung in Wirklichkeit fast nur rassenverwandtem Volkstum dauernde Aufnahme ins Judentum gesichert hat, den Charakter der Weltreligion, den die jüdische Religion der exilischen und nachexilischen Zeit ausgeprägt hat, hat es trotz aller Berufung auf das Blut bewahrt [19].

Es ist die Aufgabe des Bearbeiters gewesen, die wissenschaftliche Gegenwartsbedeutung der These *Georg Rosens* im Rahmen der vorliegenden Arbeit zum Ausdruck zu bringen. Diese Arbeit ist in einer Zeit entstanden, wo weder der Bestand der Diaspora als solcher noch etwa gar die jüdische Propaganda und ihre Erfolge anerkannte Tatsachen waren. Ausführungen, die darauf Bezug hatten, mußten gekürzt werden zugunsten der notwendig gewordenen stärkeren Betonung der religionsgeschichtlichen Entwicklungslinien, die im zweiten Kapitel ganz neu dargestellt worden sind, wobei besonders das Problem der Stellung der Septuaginta zum Missionsgedanken in den Vordergrund gerückt worden ist. Es liegt im Wesen der ursprünglichen Arbeit, wenn bei der Bearbeitung im allgemeinen nur die Literatur und das in ihr verarbeitete Material verwertet worden ist. Doch ist wenigstens in einzelnen Abschnitten das phönizische und jüdische inschriftliche und papyrologische Material, das erst die neueste Forschung zugänglich gemacht hat, herangezogen worden.

Viele Einzelfragen mußten offen bleiben oder konnten nur schematisch gelöst werden. Wie der Bearbeiter als Neutestamentler von den Interessen der neutestamentlichen Zeitgeschichte und von der Septuagintaforschung aus an das Problem herangetreten ist, so werden viele Einzelheiten der Arbeit einer besonderen fachmännischen Untersuchung bedürfen. Namentlich in alttestamentlichen und orientalischen Fragen verdankt die Arbeit auch in der vorliegenden Form mancherlei Förderung freundlicher fachmännischer Beratung. Herr Professor D. Dr. Paul Kahle, Bonn, und Herr Geheimrat Professor D. Dr. Enno

Littmann, Tübingen, hatten die Güte, die Arbeit vor, bzw. während der Drucklegung durchzusehen. Freundliche Hilfe bei der Korrektur und der Herstellung des Registers danken wir Herrn mag. theol. Heinrich Falk, Repetent an der Theologischen Fakultät zu Gießen.

Gießen, am 29. April 1929. Georg Bertram.

Anmerkungen.

Einleitung.

Für die Abkürzungen verweisen wir im allgemeinen auf das Nachschlagewerk: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., sowie auf das Bibliographische Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung.

[1] Die Stadt Tyrus war schon kurz nach der Zerstörung durch Alexander von Flüchtlingen und Kolonisten wieder aufgebaut worden. Daß sie auch in späterer Zeit eine gewisse Selbständigkeit behielt, beweist der Besitz des Münzrechtes und auch die Nachricht, die Josephus, antiq. XV, 4, 1, überliefert, daß Antonius, der im Jahre 36 v. Chr. der Kleopatra viele palästinische Städte zum Geschenk machte, die alte Unabhängigkeit von Tyrus und Sidon nicht antastete. Vgl. *Wallace B. Fleming*, The History of Tyre, 1915, S. 67 ff., 70 ff. Ueber den Besitzstand von Tyrus und Sidon vgl. *Gustav Hölscher*, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1903, S. 13—16.

[2] Die Entfernung der Breite von Beersaba von der von Bethel beträgt 80 km; in Luftlinie gemessen liegen die Orte etwa 90 km auseinander. Die west-östliche Ausdehnung des Landes ist gerechnet von der westlichen Abdachung des Gebirges Juda bis zum Toten Meer bzw. zum Jordan. Das nach dem Exil von den Juden eingenommene Gebiet war namentlich in der nord-südlichen Richtung noch viel weniger ausgedehnt. Vgl. Anm. 4.

[3] Vgl. den vorläufigen Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Ztschr. d. Deutsch. Paläst.V., 49, 1926, S. 304—20, und ZAT, NF IV, 1927, S. 221 f.

[4] Nach dieser Liste wohnten die Söhne Judas von Beerseba bis zum Tale Hinnom. Dazu kommen noch die vom Stamme Benjamin eingenommenen Ortschaften im Norden. *Hölscher* bei *Kautzsch*, II, S. 552, hält das Siedlungsbild dieser Liste für jünger als das Esr 2, 20—33 vorausgesetzte. Dort ist etwa das Gebiet als von der Gola eingenommen bezeichnet, das Neh 11 dem Stamme Benjamin zugeschrieben wird. Vgl. auch die Bauliste Neh 3 und *Hölschers* Bemerkungen dazu a. a. O., S. 530, sowie die Karten Nr. 7, II, III bei *Hermann Guthe*, Bibelatlas, 1926.

[5] Vgl. *Wolf Baudissin* in RE, V, S. 169 f., und *Hölscher*, a. a. O. (s. Anm. 1) S. 21 ff.

[6] Josephus berichtet antiq. XI, 5, 8 von Maßnahmen Nehemias gegen den Bevölkerungsmangel (vgl. *Hölscher* bei *Kautzsch*, II, 537). Die Uebersetzung alttestamentlicher Stellen geben wir im allgemeinen nach *Kautzsch* †, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, 4. Aufl., hrsg. v. *A. Bertholet*, 1922, 1923, jedoch ohne Berücksichtigung der textkritischen Zeichen, sofern diese nicht in unserem

Zusammenhang von Bedeutung sind. Die Umschrift orientalischer Wörter geben wir nach den jeweiligen Vorlagen.

[7] Vgl. besonders Esr 4, 9 f., die in der Einleitung des wohl gefälschten Briefes an Artaxerxes als Absender mitgenannten Kolonisten der assyrischen Zeit. Es ist schwerlich berechtigt, wegen der gegen die samaritanische Landbevölkerung gerichteten Tendenz die Behauptung ihrer fremden Abstammung als tendenziös anzuzweifeln. Vgl. auch II Kön 17, 24—28. 41.

[8] Vgl. Esr 4, 1—3, die Forderung der im Lande ansässigen Mischbevölkerung an Serubbabel und Jeschua, sie am Tempelbau teilnehmen zu lassen, die diese ebenso schroff ablehnen.

[9] Neh 13, 15 ff. beweist übrigens, „daß die Sabbatruhe keine alte Volkssitte war, sondern erst eine Forderung der Reformpartei im persischen Zeitalter" (*Hölscher* bei *Kautzsch* z. St.).

[10] Apgsch 2, 8 ff., Uebersetzung nach *Weizsäcker*. Das im Zusammenhang störende „Judäa" ist teils durch Schreibfehler, teils durch moderne gelehrte Konjekturen immer wieder geändert worden. Aber die Korrekturen (Armenia, Syria, Idumäa, India, von denen das Schriftbild der letzten besonders leicht mit dem von Judäa verwechselt werden konnte) befriedigen nicht. An die Stelle des Ländernamens „Judäa" ist die Volksbezeichnung „Juden" zu setzen, die sich wohl von zum Judentum übergetretenen Bewohnern der verschiedenen genannten Länder, nicht, wie *Zahn* meint, von geborenen Juden versteht. Vgl. *Zahn* z. St.

[11] Anders die neueren Kommentare. So weist *Theodor Zahn* z. St. auf die jüdische Gemeinde der Elephantinepapyri und die von ihr ausgehenden missionarischen Einflüsse hin. Aehnlich deutet *Rudolf Knopf* z. St. *Preuschen*, z. St., fragt, ob ursprünglich wirklich ein heidnischer Aethiopier gemeint sei oder vielleicht ein von kriegsgefangenen Eltern abstammender Jude. *Zahn* weist die Deutung auf einen geborenen Juden ausdrücklich zurück (S. 311, Anm. 76). Auch *H. H. Wendt* versteht unter dem Aethiopier des Textes einen heidnischen Gottesfürchtigen. Seit dem Anonymus der Catene (ed. *Cramer*) z. St. wird zur Erklärung auch vielfach auf die Erfüllung der Weissagung Jes 56, 3—5 und Psalm 68, 32 hingewiesen (*Zahn*, *H. J. Holtzmann* z. St.).

[12] *Josephus*, der das gute Verhältnis der Juden zu den ptolemäischen und seleucidischen Herrschern trotz des vielfach entgegenstehenden Inhaltes seiner eigenen Berichte stark betont (antiq. XII, 1. 3; XVI, 6), denkt an Deportationen und freiwillige, von den fremden Herrschern geförderte Auswanderung, setzt bei seinen Erzählungen aus der hellenistischen Zeit aber die Existenz von außerpalästinischen Judenschaften bereits für frühere Zeit voraus.

[13] *Herodot* hat etwa ein Menschenalter vor der Zeit der Elephantinepapyri Oberägypten und Elephantine selbst besucht (II, 29). Längeren Aufenthalt hat er auf seiner viermonatlichen ägyptischen Reise nur in Memphis genommen. Die Erzählung II, 172 von dem goldenen Gefäß zum Fußewaschen, aus dem Amasis, um die gläubigen Aegypter zu verhöhnen, ein Götterbild machen läßt, führt *Wolf Aly*, Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 1921, S. 71, wohl mit Recht auf das bekannte jüdische Motiv der Polemik gegen Götzenbilder (vgl. z. B. Jes 44, 12 ff.) zurück. *Herodot* wäre so auf dem Umwege über eine ägyptische Anekdote mit jüdischem Ueberlieferungsgut bekannt geworden.

I. Vorbedingungen der Verschmelzung.

[1] Vgl. z. B. die Ausführungen von *Hölscher*, a. a. O. (Einl., Anm. 1) S. 2 f., über die Beseitigung des Vasallenkönigtums durch Darius und die Einrichtung eines Zivilbeamtentums, von dem die militärische Befehlsgewalt unabhängig war. Dadurch war die Möglichkeit von örtlichen Aufständen so gut wie ausgeschlossen.

[2] Vgl. *Guthe*, RE, IX, S. 733. Die alte Deutung *Rosenmüllers*, der sich dafür auf den arabischen Stamm knʿ im Sinne von „sich erniedrigen, sich senken" berief, ist nach *Guthe* von *G. F. Moore* als ein Mißverständnis erwiesen worden. „Die Meinung, daß Aram Hochland bedeute, schwebt völlig in der Luft."

[3] Nach dem Exil ist die philistäische Bevölkerung wohl völlig von den Juden aufgesogen worden. *R. N. Salaman* leitet in einem Aufsatz in Quarterly Statement of PEF, LVII, 1925, S. 37—45, von philistäischer Beimischung denjenigen jüdischen Typus her, der sonst vielfach aus der Mischung mit teutonischem oder slavischem Blut erklärt wird (nach einem Referat von *Greßmann* in ZAT, NF II, 1925, S. 157). Der Terminus mamzēr, der Deutn 23, 3 „eine Klasse Personen bezeichnet, die in Israel nicht aufgenommen werden durften" (*Gesenius-Buhl*, s. v.) und Sach 9, 6 in einer prophetischen Drohung von den künftigen Bewohnern Asdods gebraucht wird (vgl. ebenda), bezieht sich nach Ausführungen von *Feigin* in The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XLIII, 1, Oct. 1926, S. 53—60, über die *Noth* in ZAT, NF IV, 1927, S. 217, referiert, auf die Mischbevölkerung der Philisterebene in persischer Zeit. Anders hält *Mowinckel* in Acta orientalia, I, 1922, S. 85, die Verse Deutn 23, 2—3 für einen ursprünglichen Bestandteil des Deutn der Josianischen Reform, weil sie „den Stil der alten priesterlichen Toroth reden". Den Terminus mamzēr deutet er parallel zu den vorher genannten Entmannten auf männliche Kedeschen. Aber nach jüdisch-aramäischem Sprachgebrauch kann es sich, wie *Mowinckel* zugibt, auch an unserer Stelle um die Aechtung eines Sprößlings aus einer für die Israeliten verbotenen Verbindung mit einem Weibe aus dem Volke der unbeschnittenen Philister handeln. Aus dieser Bedeutung müßte sich dann die allgemeinere Verwendung im oben angegebenen Sinne entwickelt haben. — Zum Philisterproblem vgl. *Felix Stähelin*, Die Philister, 1918, der die Herkunft der Philister aus dem Bereich der kretisch-minoischen Kultur annimmt.

[4] Vgl. dazu *Hölscher*, a. a. O. (Einl., Anm. 1) S. 15 f. In RE s. v. Sidonier (XVIII, S. 281) sagt *Guthe*: „Der Sprache oder der Abstammung nach läßt sich nach Süden oder Südosten hin zwischen den Phöniziern und ihren Nachbarn keine Grenzlinie ziehen."

[5] Abzulehnen ist die Deutung von *Sethe*, MVAG, XXI, 1917, S. 305—32, aus der im Neuen Reich geläufigen ägyptischen Bezeichnung der asiatischen Barbarenländer als Fenchu-Länder; vgl. *Eduard Meyer*, Gesch. d. Altert., II, 1, 2. Aufl., 1928, S. 97, Anm. 1. Abwegig ist auch die Ableitung von *R. Eisler*, ZDMG, NF V, 1926, S. 154—60, der den Namen aus aramäischem fenakh, festsitzen, ableitet und auf die „festangesessenen" Leute in den Küstenstädten bzw. Stadtsiedlungen überhaupt bezieht. Der Name Phönizier bzw. Phönizien kommt erst im griechischen AT vor: für Sidonier Deutn 3, 9, für Sidon Jes 23, 2, für Kanaanäer Ex 6, 15; Jos 5, 1; Hiob 40, 25 (30), für Kanaan Ex 16, 35; Jos 5, 12, ohne hebräische Grund-

lage Spr 29, 42 (31, 24) und öfter in I Esr, den Makkabäerbüchern und der Apgsch des NT. Die Israeliten sprachen zusammenfassend von Kanaanäern, sonst in älterer Zeit von Sidoniern (so auch Homer), später von Tyrus und Sidon. Vgl. auch *Guthe*, RE, XVIII, s. v. Sidonier, S. 294.

[6] Dasselbe gilt auch von dem phönizischen Küstengebiet. Vgl. *Wallace B. Fleming*, The History of Tyre, 1915, S. X: „Their (der Phönizier) land was unfavourable to such unity. It was about two hundred miles long and from two to fifteen miles wide. Headlands projecting to the sea cut this coastland into a number of small plains . . . Thus the topography of the land was unfavourable to a strongly centralized government."

[7] Vielleicht darf in diesem Zusammenhange auch auf den Schluß von Sach 14: „Kein Krämer ist mehr im Hause Jahwes der Heerscharen an jenem Tage", hingewiesen werden. Dieser Ausspruch eschatologischer Erwartung, der jedenfalls aus hellenistischer Zeit stammt, würde nach der Deutung von *Marti* bei *Kautzsch* z. St. zeigen, daß Geldwechsel und Opfertierhandel im Tempel in den Händen ausländischer, wohl phönizischer Händler waren. Die Tempelreinigung durch Jesus, Mark 11, 15—17, und Par setzt wohl ähnliche Verhältnisse voraus; vgl. *Joachim Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu, I, 1923, S. 54 f. — Die Konjektur von *Hölscher* bei *Kautzsch* zu Neh 13, 16 ff. für haṣṣôrîm (Tyrier), haṣṣajādîm (Fischer) berücksichtigt nicht, daß neben Fischen auch von anderen Waren die Rede ist. Auch ist an der parallelen Stelle Neh 10, 32 den Juden ausdrücklich verboten, den *fremden* Händlern am Sabbat etwas abzukaufen. *Joach. Jeremias*, a. a. O. S. 22, bezieht neben Neh 13, 16 auch Zeph 1, 11 auf die im Nordwesten der Stadt am Fischtor wohnenden heidnischen Händler und Gewerbetreibenden und meint, daß dort auch noch zur Zeit Jesu ihr Wohnbezirk gelegen habe.

[8] *Carl Brockelmann* bezeichnet in seiner Kurzgefaßten vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 1908, S. 2 f., das Hebräische und das Phönizische als zwei Dialekte des Kanaanäischen. Auch *Th. Nöldeke*, Die semitischen Sprachen, 1887, S. 16, sagt: „Hebräisch und Phönicisch sind bloß Dialecte einer Sprache."

[9] *Carl Brockelmann*, Semitische Sprachwissenschaft, 2. Aufl., 1916, S. 31, schreibt: „Als die Perser die Assyrer in der Herrschaft Vorderasiens abgelöst hatten, war das Aramäische schon die internationale Verkehrssprache geworden, die allmählich auch die kanaanäischen Dialekte aufsog." Es wurde nicht nur amtliche Schriftsprache bis nach Kleinasien, Arabien und Aegypten, sondern „in gewissem Umfang die Sprache des geistigen Lebens überhaupt." Neuerdings behauptet *Segal*, A Grammar of Mishnaic Hebrew, 1927: „Das mischnische Hebräisch ist eine . . . lebendige, im täglichen Umgang der Judenschaft etwa von 400 v. Chr. bis zur herodianischen Zeit als wirkliche Hauptsprache gesprochene Sprache." Dagegen wurde „Aramäisch . . . nur gelegentlich . . . gebraucht". Vgl. ThLZ, 1928, S. 147.

[10] *Robertson Smith* faßt in seinem Werk, Die Religion der Semiten, übersetzt von *R. Stübe*, 1899 (englisch liegt seit 1927 die 3. Ausgabe vor von *Stanley A. Cook*, der in den Nachträgen auch zu dem unten zitierten Werk von *Buchanan Gray* Stellung nimmt), in dem er von der inzwischen wohl allgemein anerkannten These ausgeht, daß die Riten des Kultes älter sind als die sie erklärenden ätiologischen Mythen, das Opfer als einen die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch immer wieder erneuernden Ritus. Jedenfalls seien die Tieropfer „ihrem Wesen

nach Akte der zwischen dem Gott und seinen Verehrern bestehenden Gemeinschaft" (S. 182). Erst das „Eindringen des Eigentumsbegriffs in die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern", „eine der verhängnisvollsten Verirrungen in der Entwickelung der alten Religion" (S. 304), habe die Opfer, insbesondere die Speisopfer, bei denen „die bestimmende Idee die eines der Gottheit entrichteten Tributes" sei, als Abgabe an den Baal, den Besitzer des Landes, von dessen Ertrag auffassen lassen (S. 182 f.). In der Feststellung des immer stärker werdenden Einflusses dieser letzteren Deutung auf die spätere Uebung und Anschauung stimmt *Buchanan Gray* in seinem nachgelassenen Werk, Sacrifice in the Old Testament, Its Theory and Practice, 1925, mit *Robertson Smith* überein. Allerdings geht dieser Gelehrte gegenüber den weit ausgreifenden Konstruktionen des großen Religionshistorikers rein empirisch von den im AT unmittelbar bezeugten Anschauungen aus und kommt damit zu einer sehr viel stärkeren Betonung der Deutung des Opfers als Gabe an die Gottheit, der gegenüber alle anderen ursprünglich vielleicht damit verbundenen Vorstellungen schließlich fast ganz verdrängt wurden (S. 40).

[11] Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1. Bd.: Die drei göttlichen Personen, 1922.

[12] *Wolf Wilhelm Graf Baudissin*, Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, hrsg. von Prof. *Otto Eißfeldt*, III. Tl.: Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung des Gottesbegriffs in den Religionen der semitischen Völker, 1928. Die Bedeutung des Werkes ist von *Eißfeldt* umschrieben in OLZ, XXIX, 1926, S. 783—88, und in ZDMG, NF V, 1926, S. 89—128.

[13] Vgl. die bei *Euseb*, Praeparatio evangelica, I, 10, erhaltene phönizische Kosmogonie des *Philo Byblius* bzw. seines Gewährsmannes *Sanchuniathon* einerseits und die biblischen Schöpfungsgeschichten andrerseits mit den assyrisch-babylonischen und sumerischen Parallelen. Die phönizische Kosmogonie ist deutsch abgedruckt bei *Alfred Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl., 1916, S. 21 ff., die assyrisch-babylonischen finden sich bei *Greßmann*, Altorientalische Texte zum AT, 2. Aufl., 1926, S. 108 ff., und bei *Anton Jirku*, Altorientalischer Kommentar zum AT, 1923, S. 1 ff.

[14] Vgl. *Nathan Soederblom*, Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchung über die Anfänge der Religion. Dtsch. hrsg. von *R. Stübe*, 2. Aufl., 1926, S. 270 bis 281.

[15] Ebenda S. 275.

[16] Ebenda S. 278, nach *Montefiore*.

[17] *Wolf Wilhelm Graf Baudissin*, Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, 1911, S. 345 ff. und 385 ff., besonders S. 492.

[18] Zu der Verwandtschaft der israelitischen und phönizischen Gottesvorstellung, die ja vielfach eine allgemein semitische ist, vgl. die immer wiederholten Hinweise im 3. Teil des oben zitierten Kyrioswerkes von *Baudissin*. Wir müssen es uns überhaupt versagen, über das Thema der religiösen Verwandtschaft zwischen Israeliten und Phöniziern mehr als einige beispielhafte Hinweise zu geben.

[19] Vgl. *Kittel* bei *Kautzsch* z. St. *Nahum Slouschz* setzt sehr enge völkische und kulturelle Beziehungen zwischen Hebräern und Phöniziern voraus und meint,

daß die israelitischen Stämme Dan, Asser und Sebulon Schiffahrt getrieben hätten. Vgl. Les Hébræo-Phéniciens. Introduction à l'histoire des origines de la colonisation hébraïque dans les pays méditerranéens, 1909, S. 70 ff., und unten Kap. III, Anm. 8 u. 85.

[20] Vgl. I Kön 5, 15 ff., besonders auch V. 25, der nicht von Bezahlung der gelieferten Zedern, sondern von Tribut zu sprechen scheint. Daß die politischen und wirtschaftlichen Beziehungen auch persönliche zur Folge oder vielleicht zur Voraussetzung hatten, geht aus der Notiz über den Erzschmied Hiram aus Tyrus, der der Sohn einer Witwe aus dem Stamme Naphtali und eines Tyriers war (I Kön 7, 13 f.), hervor.

[21] Vgl. die Untersuchung von *Th. Friedrich*, Tempel und Palast Salomos phönizisch, 1887. S. 56 ff.

[22] Vgl. *Furtwängler* bei *Lidzbarski*, Ephemeris der semitischen Epigraphik, I, 230 f. Die Verhältnisse scheinen ein halbes Jahrtausend später noch genau so gelegen zu haben: Auch bei dem zweiten Tempelbau mußte das Bauholz von den Phöniziern herangeschafft werden und auch jetzt wurde in Naturalien dafür bezahlt (Esra 3, 7).

[23] Zum Adoniskult im AT vgl. *Baudissin*, Adonis und Esmun (s. o.), zu Hos 6, 2 besonders S. 408 ff. *Rudolf Kittel*, DLZ, NF II, 1925, S. 434 f., weist darauf hin, daß in jüdischen Quellen gelegentlich von Neujahrsbräuchen die Rede sei, die offenbar mit dem Adoniskult in Zusammenhang stehen.

[24] Wie der aufklärerischen Philosophie, so diente auch dem monotheistischen Judentum der Euhemerismus als Mittel zur Bekämpfung des Polytheismus. Vgl. *Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 3. Ausg. 1925, S. 199: „Weil die Theorie des Euhemeros, die den Mythus in alte Geschichte umsetzte und in den Göttern Herrscher der Vorzeit sah, dem Mythus jede religiöse Geltung nahm, war sie bei den Juden verbreitet und wurde auch von der ‚Weisheit' benützt." *Schlatter* nennt ferner S. 424 die *Sibylle*, den jüdischen *Sophokles*, *Eupolemus*, der Atlas und Henoch, Hermes und Moses gleichsetzte, *Artapan*, sowie die Vorgänger *Philos* und *Klemens'* von Alexandrien. Im Anschluß an *Diodors* Darstellung hat man vielfach bei *Euhemeros* Naturgötter und Kulturgötter voneinander unterschieden, und gemeint, daß sich die euhemeristische Theorie nur auf die letzteren beziehe. Aber zum mindesten spielen die Himmelsgötter bei *Euhemeros* nur eine geringe Rolle, wahrscheinlich hat sie erst *Diodor* aus eigenen Anschauungen heraus in das euhemeristische System eingeführt und *Euhemeros* hat wirklich als radikaler Gottesleugner zu gelten. Vgl. *Carl Langer*, Angelos, II, 1926, S. 53 ff. Im allgemeinen vgl. *Baudissin*, RE, 3. Aufl. s. v. *Sanchuniathon*, XVII, 452 ff.; dort ist der Bericht des *Philo Byblius* eingehend untersucht.

[25] *Baudissin*, Adonis und Esmun, 1911, S. 61 f., schreibt: „Kultbräuche, die auf Entstehung des Lebens und ebenso andere, die auf seine Vernichtung hinweisen, haben sich zum Teil mit seltener Zähigkeit behauptet bis in die letzten Ausgänge phönizischen Volkstums, nicht gemildert durch eine hohe materielle und geistige Kultur."

[26] In dem Fragment über die Kämpfe der Götter von Byblos, 2, 12, vgl. RE, XVII, 466, 468.

[27] Vgl. *Lidzbarski*, Ephemeris, II, 295 ff., 324.

[28] Es handelt sich vielleicht um eine aramäische Königsfamilie. Vgl. *Lidzbarski*, a. a. O. III, 218 ff., 224 f., 232.

[29] Ebenda S. 237 f.

[30] Da der Name Baal-šamen bereits in einem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal, König von Tyrus (vgl. *Eb. Schrader*, die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., bearb. von Zimmern und Winkler, 1903, S. 357), vorkommt, so vermutet *Lidzbarski* nicht jüdischen, sondern vielleicht hethitischen Ursprung. Im AT begegnet er in Texten, die die Ereignisse im Exil behandeln und zwar fast immer im Munde von Nichtjuden oder Juden, die zu Heiden in naher Beziehung standen (II Chron 36, 23, Esra, Daniel, Nehemia, Jona 1, 9; Psalm 136, 26; Gen 24). Bei diesen Stellen ist vielleicht um so eher an persischen Einfluß zu denken, als Jaho auch in den aramäischen Papyri von Elephantine in den Grußformeln als Gott des Himmels bezeichnet wird (vgl. *Sachau*, Pap I, Z. 2 S. 21; Pap II, Z. 3 S. 57; Pap XIV, Z. 1 S. 59 u. ö.). Die punischen Inschriften aus dem 3.—2. Jahrh. v. Chr. zeigen die Verbreitung des Baal-šamen von Palmyra bis Karthago (vgl. CIS I, 139). Eine Fülle von Einzelzeugnissen sind erhalten; vgl. z. B. die bei *Lidzbarski*, a. a. O., III, S. 64, mitgeteilte Grenzinschrift von Guzneh zwischen Mersina und Nemrun in Kilikien, oder den bei den Ausgrabungen von *Cumont* in Dura in Syrien festgestellten in griechischer Schrift überlieferten Personennamen Barbesames, vgl. *Honigmann* in ZDMG, 1927, NF VI, S. 298. Auch von *Augustin* wird der Gott noch gekannt (Quaestiones in Hept. VII, in Jud 16; Opera ed. *Migne*, III, S. 797, s. *Lidzbarski*, a. a. O., I, 260).

[31] Auch die Inschrift von Zakir von Hamat, die aus dem 8. Jahrh. stammt (vgl. *Baudissin*, Kyrios, III, 501), legt diese Annahme nahe.

[32] Vgl. jetzt *Baudissin*, Kyrios, III, S. 505 ff. Gerade in bezug auf die phönizischen Stadtgötter stellt *Baudissin* fest, daß sie gleichzeitig den Charakter von Naturgöttern haben. So war der Melkart von Tyrus ein Vegetations- oder ein Sonnengott, also ein Naturgott, „der entweder von Anfang an Stammesgott war oder durch spätere Entwicklung dazu wurde". Bei Esmun von Karthago „ist deutlich der Naturgott das Primäre". Dasselbe gilt von dem altkanaanäischen Hadad, der wie der babylonische Ramman ursprünglich ein Wettergott war, und von Astarte, der Hauptgöttin von Sidon, die, wie nach *Baudissin* die kanaanäisch-phönizischen Götter im allgemeinen, Naturkräfte repräsentieren. Daß auch der Jahwe vom Sinai ursprünglich ein Naturgott (Vulkan und Gewitter) war, ist bekannt. Trotzdem kommt nach *Baudissin*, a. a. O. S. 515, „die Beziehung der Natur zur Religion" ... „anscheinend von jeher bei den semitischen Völkern erst in zweiter Linie in Betracht".

[33] Vgl. die allerdings stark konstruierte Darstellung von *Ditlef Nielsen*, Der Dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, 1922, dazu ThBl 1923, 3, 68 f. *Baudissin*, Kyrios, III, S. 377, lehnt die Auffassung von *Nielsen* in ihrer Allgemeinheit ab; Beispiele für einzelne Triaden bei Babyloniern und Phöniziern sind allerdings vorhanden, können aber nicht als allgemeinsemitisch bezeichnet werden.

[34] Zu der Vorstellung von „Mutter Erde" bei den Semiten vgl. *van der Leeuw* in RGG, 2. Aufl. s. v. Erde, der feststellt, daß die Semiten die Vorstellung kannten; das AT (doch s. Hiob 1, 21 und Psalm 139, 15) und der jüdisch beeinflußte Islam

lehnen sie ab. Zu einem ablehnenden Ergebnis kommt neuerdings *Efraim Briem* in einem Aufsatz im ARW, XXIV, 1926, S. 179—95, in dem er das Material sowie die Forschungshypothesen von *Nöldeke* an diskutiert und schließlich die einzige Stelle, in der er das Vorkommen der Vorstellung zugibt, IV. Esra 5, 46, Briem schreibt fälschlich 43) als spät und hellenistisch beeinflußt ausschaltet.

[35] Die Monolatrie als Verehrung *einer* Stadt- oder Stammesgottheit, welche diejenige anderer Götter ausschließt, ist zu unterscheiden sowohl von dem Henotheismus, der im konkreten Fall sich stets an eine Gottheit wendet, aber verschiedene Kulte nacheinander mitmacht, als auch von dem späteren Monotheismus des Judentums oder Christentums. Der alte Stammgott ist ein eifersüchtiger Gott, der seinen Verehrern befiehlt: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Es wird dabei die Existenz und die Berechtigung der anderen Götter innerhalb ihrer Grenzen nicht in Frage gestellt. Erst der Monotheismus des nachexilischen Judentums leugnet das Vorhandensein anderer Götter überhaupt, während das synkretistische Judentum wie auch der Parsismus wahrscheinlich von astrologischen Vorstellungen aus sie als Weltmächte ansieht oder in das Gebiet der Dämonologie verweist.

[36] Ueber den Zusammenhang der allgemein semitischen Vorstellungen über den Volksgott und seinen Wirkungskreis und die Entwicklung dieser Vorstellungen im Sinne der Monolatrie und eines universalistischen Monotheismus s. *Baudissin*, Kyrios, III, S. 657 ff. Der Universalismus der jüdischen Gottesvorstellung läßt sich letztlich nicht aus der Entwicklung gemeinsemitischer Vorstellungen begreifen, sondern ist zurückzuführen auf das von Moses in die Religion der Hebräer hineingelegte Prinzip. „Das Neue des von ihm begründeten Gottesglaubens als einer nicht auf natürlichem Zusammenhang, sondern auf freier Wahl beruhenden Gottesgemeinschaft war der spezifisch ethische Charakter des Gottes dieser Religion“.

[37] Sogar von Salomo wird I Kön 11, 7 berichtet, daß er Kultstätten für Kamos, Milkom u. a. Gottheiten seinen ausländischen Frauen zuliebe einrichtete.

[38] In der antiken Volksreligion handelt es sich nicht so sehr um Bekenntnis und Frömmigkeit des Individuums, als vielmehr um die soziale Pflicht der Teilnahme an dem die Gemeinschaft tragenden und fördernden Kult. Darin glich die israelitische Volksreligion den kanaanäischen Kulten völlig; erst der Prophetismus hat die Ausbildung in Ansätzen natürlich schon vorhandener (*Baudissin*, Kyrios, III, S. 347 ff., 548 ff.) individueller Frömmigkeit und religiös-sittlicher Verantwortlichkeit inauguriert. Vgl. *Robertson Smith*, a. a. O. S. 15 und 19.

[39] Ueber das synkretistische Judentum s. u. Eigentlich hat die jüdische Volksreligion zu allen Zeiten „synkretistischen“ Charakter getragen. Das zitierte Orakel ist ein spätes, nachchristliches Zeugnis jüdischer Einflüsse auf den hellenistisch-orientalischen Synkretismus. Vgl. *Baudissin*, Kyrios, II, S. 214.

[40] *A. Köster* stellt in seinen Ausführungen über Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeeres im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 1924, fest, daß die Phönizier niemals eine eigene Kultur besessen haben. Sie waren vielmehr abhängig von fremden Kulturen. Für Syrien und Palästina vermittelten sie wohl vor allem die Kenntnis ägyptischer Kultur. Vgl. *Greßmann*, ZAT, NF I, 1924, S. 351; II, 1925, S. 225 und 239. Auch *Gunkel* denkt die Beeinflussung der jüdi-

schen Psalmdichtung (Psalm 104) durch Echnatons Sonnenhymnus durch die Phönizier vermittelt (s. Psalmen-Kommentar, 1926, S. 453).

[41] Schon im vorigen Abschnitt zeigte sich, daß die Gemeinsamkeit in der religiösen Sphäre vielfach allgemein kulturelle Beziehungen zur Voraussetzung oder zur Folge hatte. Auch die im folgenden erwähnten Institutionen usw. haben zum Teil unmittelbare religionsgeschichtliche Bedeutung.

[42] Die einzelnen Tage der Woche waren bei den Babyloniern je einem der die sieben Himmelssphären beherrschenden Planeten geweiht; der Sonnabend war dem Saturn als dem Gotte der siebenten und höchsten Sphäre heilig. So sind Name und Institution des Sabbat „wahrscheinlich babylonischen Ursprungs. Denn das Babylonische kennt einen Tag šapattu (šabattu), der als ‚Tag der Beruhigung des Herzens‘ (der erzürnten Götter), d. h. als Versöhnungstag, bezeichnet wird. ... Weit fraglicher ist dagegen, ob etwa ... auch der 7., 14., 21. und 28. des Monats, also die Tage des Mondwechsels, ... bei den Babyloniern als šabattu-Tage bezeichnet wurden. Bezeugt ist von ihnen nur, daß sie als ein dies ater, ûmu limnu, galten, an denen der Oberpriester, der König, der Arzt gewisse Handlungen nicht vornehmen sollte“ (*Hermann Gunkel*, Genesis, übersetzt und erklärt, 3. Aufl., 1910, S. 115 f., vgl. auch *Rühle*, RGG, 2. Aufl., s. v. Chronologie, Sp. 1669). Vgl. jetzt auch *Karl Budde*, Sabbath und Woche, ChrW XLIII, 1929, Sp. 202 ff., 265 ff. *Budde* lehnt die Identifizierung mit einer Mondfeier babylonischer Art ab, hält aber die Herkunft aus Babylon und die Deutung als dies ater (Saturnstag) für sicher. Im übrigen führt er die Sabbathfeier auf die Keniter zurück. Vgl. auch *Ders.*, JThStud 30, 1928/29, 117, S. 1—15 (nach ZAT, NF VI, 1929, S. 140), und *L. Köhler*, ThR, NF I, 1929, S. 163 u. 184.

[43] Tripolis in Syrien war der Vorort der drei Städte Sidon, Tyrus und Aradus. Sidonier, Tyrier und Aradier sollen dort ihre eigenen Quartiere besessen haben. In der Perserzeit kamen dort Vertreter der drei Mutterstädte zu Verhandlungen zusammen (*Guthe*, RE XVIII, S. 291). Ebenso war Tripolis in Nordafrika die gemeinsame Bundesstadt von Oea, Groß-Leptis und Sabrata. Hiervon hat sich nur Oea als das heutige Tripolis erhalten. Der Name Tripolis weist wohl immer darauf hin, „daß die Stadt durch einen Synoikismos von drei früheren Ansiedlungen entstanden ist“ (*Tscherikower*, Die hellenistischen Städtegründungen, 1927, S. 26). Der Name des phönizischen Tripolis ist schon in klassischer Zeit bekannt gewesen und ist wohl die wörtliche Uebersetzung eines einheimischen Namens (ebenda, S. 68).

[44] *Alfred Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl., 1916, hat in seinem Motivregister (S. 662 ff.) das Material für die typischen Zahlen zusammengestellt. In der semitischen Sphäre sind die Wurzeln wohl meist in der Astrologie und im Kalender zu suchen. Besonders charakteristisch ist das Fehlen der Neun-Zahl (doch vgl. S. 665).

[45] Vgl. *Gunkel* zu Gen 22. Im allgemeinen s. *Baudissin*, Kyrios, III, S. 492 ff.; *René Dussaud*, Les origines Cananéennes du sacrifice Israélite, 1921, S. 163—173.

[46] Zur Verbreitung der Beschneidung in der ganzen Welt vgl. RGG, s. v. Die Beschneidung bei Arabern, Syrern und Aegyptern wird im Barnabas-Brief 9, 6 bezeugt. Nach Josua 5, 2 ff. ist die israelitische Sitte der Beschneidung von den Aegyptern übernommen. Auch nach *Herodot*, II, 104 beruht die Beschneidung bei Phöniziern und Syrern auf der Uebernahme ägyptischer Sitte. Wichtig ist

die Mitteilung, daß schon zu Herodots Zeit die mit dem Griechentum in Berührung kommenden Phönizier die Beschneidung unterließen (ebenda). Dem hellenistischen Judentum diente der Hinweis auf die Beschneidung der Aegypter zu apologetischen Zwecken. Vgl. *Philo,* de circumcisione, c. 1, 2, Cohn-Wendland, V, S. 1; dazu *Adolf Schlatter,* Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 3. Ausg., 1925, S. 202 und 426.

[47] Vgl. *Georg Rosen,* Die Patriarchengruft zu Hebron, Ztschr. f. allg. Erdkde., NF XIV, 1863, S. 369 ff.

[48] Vgl. *Georg Rosen,* Das palästinensische Felsengrab, ebenda, NF XVII, 1864, S. 161 ff.

[49] Vgl. z. B. die Ergebnisse der Ausgrabungen der Königsgräber in Byblos, *Greßmann,* ZAT, NF I, 1924, S. 349 ff.; II, 1925, S. 225—42.

[50] Die Israeliten wußten zwischen Scheol und Grab nicht scharf zu scheiden. Vgl. *Bertholet,* RGG, 1. Aufl., V, 1913, Sp. 1250; dort ist das einschlägige Material zusammengestellt.

[51] Die vorkommenden Formen des Schacht- und Gewölbegrabes sind nach *Greßmann* beide aus Aegypten über Phönizien nach Palästina gekommen (RGG, 2. Aufl., I, Sp. 853).

[52] Das erste Menschenpaar, Adam und Eva, hat *Lidzbarski,* NGGW, phil.-hist. Kl., 1916, S. 90 f., bei den Phöniziern als chthonische Gottheiten nachzuweisen gesucht. Ueber den Beruf des Landmanns scheinen die Phönizier als Handelsvolk, das Landprodukte bei sich einführen mußte, wie aus den oben erwähnten Abmachungen beim Bau des ersten und zweiten Tempels hervorgeht, keine Ueberlieferungen weitergegeben zu haben.

[53] Wenn es in der zweiten Schöpfungsgeschichte (Gen 2) heißt: Die Erde war wüste und leer, „denn Gott hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und es war kein Mensch da, der die Erde bebauete", so ist diese Beschreibung allerdings zunächst der Erscheinung des Frühregens entlehnt, der nach den dürren Sommermonaten die Landleute zur Bestellung auf das Feld ruft, welches sich dann mit wunderbarer Schnelligkeit in Grün kleidet, aber die Notwendigkeit menschlicher Arbeit für den Anbau überhaupt ist nicht abzuleugnen. Die Römer unter Titus fanden Palästina grün wie Italien. Auch zur Zeit der Kreuzfahrer war der Landbesitz im Lande wertvoll. Im späteren Mittelalter wurden viele Gegenden zur öden Steinwüste. Als solche verließ ich Jerusalem und Bethlehem im Jahre 1867. Als ich aber fast 24 Jahre darauf, im Herbst 1890, das Land wiedersah, fand ich den früher so steinigen und wüsten Westen Jerusalems und noch mehr den Süden zwischen Jerusalem und Bethlehem zur Unkenntlichkeit verändert, die Steinmassen fortgeschafft und grüne Oliven-, Feigen- und Weingärten und Fruchtfelder angelegt. *[G. R.]*

[54] Von den phönizischen Erfindersagen war schon im Zusammenhang mit dem Euhemerismus die Rede. *Baudissin* vermutet für die Belehrung des Landmanns (Jes 28, 26) wie für die Erfindersagen Gen 4, 20 ff. als Grundlage eine Belehrung in den Anfängen der Kultur durch Götter, für die sich in den Göttergeschichten des *Philo Byblius* deutliche Parallelen finden. Die Erfindersagen, die sich auch in babylonischen Darstellungen nachweisen lassen, entstammen der wenn nicht ursemitischen, so doch altsemitischen Anschauung, „daß die gesamte Ordnung der menschlichen Verhältnisse einer in göttlicher Bestimmung

prädisponierten Norm entspricht". In denselben Zusammenhang der „Lehre" gehören auch Recht und Sittlichkeit, wie das schon die Zusammenstellung des phönizischen Götterpaares Misor und Sydyk (s. a. Psalm 89, 15 und *Gunkel* z. St.) mit den anderen Erfindern beweist (Kyrios, III, S. 448 ff.). Weiteres Material über Recht und Gerechtigkeit als Gottheiten bei Babyloniern, Kanaanäern und Israeliten ebenda, S. 400 ff. Die weitverbreitete Vorstellung von dem Sonnengott und dann überhaupt der Gottheit als Richter behandelt *Baudissin* S. 384 ff., besonders auch unter Hinweis auf phönizisch-punische und israelitische theophore Personennamen. Die phönizische Göttin Thuro, deren Name dem hebräischen Tora entspricht, dürfte auf jüdische Einflüsse zurückzuführen sein und gehört jedenfalls zeitlich und sachlich in Zusammenhang mit der Weisheit von Prov 8 (ebenda, S. 346 f.). In einem Vortrag auf dem Orientalistentag in Oxford 1928 hat *I. Morgenstern* den alttestamentlichen Terminus „Tore der Gerechtigkeit" (Psalm 118, 19) als Nachwirkung des Kultes des kanaanäischen Stadtgottes von Jerusalem, Sedeḳ, erklärt (vgl. *Eißfeldt*, ThBl, VII, 1928, S. 308, und unten Kap. II Anm. 8 zu Jes 19, 18). Das hellenistische Judentum hat sich den Typus der Erfindersagen zunutze gemacht, um die eigene Priorität gegenüber den anderen Völkern zu behaupten. So erscheint z. B. Moses als der Erfinder des phönizischen Alphabeths in der Darstellung des jüdischen Historikers *Eupolemus*. In der Diskussion über die wissenschaftliche Bedeutung der *Petrieschen* Sinaifunde hatte zunächst *Sethe*, der den *Grimmeschen* Aufstellungen über das Vorkommen des Moses auf den Inschriften jetzt entgegentritt, geäußert: „Es wäre in der Tat verlockend, in der Person des großen Gesetzgebers des hebräischen Volkes, Moses selbst, den Erfinder des phönizischen Alphabeths zu suchen, wie das der jüdische Historiker *Eupolemos* (2. Jahrh. v. Chr.) geradezu getan hat." Gegenüber dieser Historisierung eines legendaren Motivs, die *Sethe* selber ja zurückgenommen hat (vgl. ZDMG, NF V, 1926, S. 35), muß die von *Baudissin* begründete Zurückführung auf ein mythisches Motiv: die Gottheit als Lehrer, aufrechterhalten werden. Die Behauptung des *Eupolemus* erklärt sich abgesehen davon nur aus der augenscheinlichen Verwandtschaft der hebräisch-aramäischen und der phönizischen Schrift, die nun im Interesse der jüdischen Kulturpropaganda als Abhängigkeit vom Judentum gedeutet wurde.

[55] *Gunkel* zu Gen 9, 20 zitiert noch Ezech 27, 18 und *Strabo*, XV, C. 735.

[56] Z. B. die Verabscheuung des Schweines als eines dämonischen Tieres. *Baudissin*, Adonis und Esmun, S. 147, stellt fest, „daß in den uns vorliegenden Zeugnissen sowohl für die Phönizier als für die Aramäer die der alttestamentlichen Auffassung entsprechende Charakterisierung des Schweines als eines unreinen Tieres überwiegt. Indessen, vom Alten Testament abgesehen, sind alle diese Zeugnisse aus später Zeit." Uebrigens teilten auch die Aegypter, wenigstens in späterer Zeit, die Anschauung von der Unreinheit des Schweines. Sie wird auf kultische Gedankengänge zurückzuführen sein, da sowohl im Adonis- als im Osiris-Kult das Schwein eine kultische Bedeutung hat (S. 148 f.). Nach Matth 8, 28—33 wünschen die Dämonen, in eine Herde Säue zu fahren. Auch heute noch werden in semitischen oder semitisch beeinflußten Ländern wie Arabien und Persien Schweine in den Ställen gehalten, um die bösen Geister von den Pferden auf sich abzuziehen.

[57] Vgl. *Wallace B. Fleming*, The History of Tyre, 1915, S. 45 f.

[58] Man kann die Geschichte der palästinisch-syrischen Stadtstaaten seit der Amarnazeit (oder früher) als eine gemeinsame auffassen. Auch in der persischen und hellenistischen Periode sehen sich diese Länder denselben Kultureinflüssen unterworfen und geben ihnen zunächst wohl auch in gleichem Maße nach. Das nachmakkabäische Judentum erst als Reaktionserscheinung gegenüber einem überhandnehmenden Hellenismus sucht die fremden Einflüsse wieder auszuschalten, aber ohne dauernden Erfolg. In der Zeit Jesu ist Jerusalem eine stark hellenistischen Charakter tragende Stadt (vgl. u. Kap. III, Anm. 25). Nur auf religiösem Gebiet wurden fremde Einwirkungen bewußt nicht mehr ertragen, bis das rabbinische Judentum sie durch Ausschaltung fremder Einflüsse überhaupt unmöglich machte. Wie stark gerade die Makkabäererhebung allgemeine politische Bedeutung für ganz Syrien hatte, scheint darin zum Ausdruck zu kommen, daß möglicherweise die Juden „nach der definitiven Befreiung von der Seleukidenherrschaft den Kalender der Stadt Tyrus annahmen, die, wie ihre vom Jahre 126 v. Chr. ab laufende Freiheitsära zeigt, sich zur gleichen Zeit selbständig machte. Gut würde dazu passen, daß die Tempelsteuer in tyrischem Geld gezahlt werden mußte“ (*E. Schwartz*, ZNT, VII, 1906, S. 6; das letzte nach Mitteilung von *Willrich*).

[59] Ueber die Hellenisierung des palästinischen Judentums s. Kap. II, besonders § 8.

II. Das antike Judentum als Missionsreligion.

[1] Der Begriff des heiligen Landes ist wohl unmittelbar aus der Vorstellung der Volksreligion erwachsen, daß der Gott Besitzer des Landes ist. Im Exil ist es dem jüdischen Volk zum Bewußtsein gekommen, daß außerhalb des Jahwelandes Kanaan ein Kult nicht möglich war. Da nun das heilige Land und die heilige Stadt in den eschatologischen Vorstellungen ihre besondere Bedeutung erhalten, so daß sie Zentrum der Völkerwelt werden, können die Vorstellungen auch vom universalistisch eingestellten Judentum, ja selbst vom Christentum übernommen werden.

[2] Allerdings wissen wir mindestens seit der Exilzeit auch von freiwilliger Auswanderung, z. B. nach Aegypten; aber einerseits steht sie doch in indirektem Zusammenhang mit den Kriegsereignissen und andrerseits warnen die Propheten (Jeremia) vor ihr als einem Beweis mangelnden Vertrauens zu Jahwe. Von der Ausbreitung des *jüdischen Volkes* ist streng zu unterscheiden die Ausbreitung des Judentums. Gerade wenn erstere wesentlich auf Zwang zurückzuführen ist, läßt sich die Ausbreitung des Judentums, der jüdischen Religion, nicht einfach mit ihr identifizieren; dazu sind die Zahlen der jüdischen Diaspora in der hellenistischen Zeit viel zu hohe.

[3] Vgl. das Relief auf der Südseite des Tempels von Karnak bei *Greßmann*, Altorientalische Bilder zum AT, 1927, Abb. 114. Dort führen der Gott Amon und seine Gemahlin, die Stadtgöttin von Theben, dem Pharao Schoschenk, dem Sisak des AT (I Kön 14, 25 ff.; II Chr 12, 2 f.), 165 palästinische Ortschaften, die durch Gefangene repräsentiert werden, zu. Darunter waren wohl auch Hebräer; vgl. die Bemerkung von *Greßmann* zu Abb. 22.

[4] Ueber das Verschwinden der Zehn-Stämme ist viel diskutiert und auch phantasiert worden. Möglich bleibt immerhin, daß sie sich in Babylonien gehalten

haben und nach der Deportation aus Jerusalem in den Juden aufgegangen sind. Diese These vertritt neuerdings der Straßburger Alttestamentler *Causse*, zunächst in einem Aufsatz: Quelques remarques sur les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du judaisme, Revue de l'Histoire des Religions, XC, 6, 1924. Er kommt dabei auf die Frage der Entstehung der jüdischen Literatur des 5. bis 2. Jahrhunderts, von der ein wesentlicher Teil aus der Diaspora stamme und für die ein starkes Diasporajudentum Voraussetzung sei. Vgl. auch *Ders.*, Les. origines de la diaspora juive, Rev. d'Hist. et de Philos. relig. VII, 1927, S. 97 ff. Daß auch die ägyptische Diaspora jedenfalls aus vorexilischer Zeit stammt, sei hier bereits im voraus angedeutet. Seit der Entdeckung der Elephantine-Papyri hat sich dieser unausweichliche Schluß immer mehr durchgesetzt. Vgl. z. B. neuerdings die Konstruktion einer „ägyptischen Bibel" durch *Luria*, ZAT, NF III, 1926, S. 94 ff. *Luria* findet in der jüdischen Ueberlieferung immer wieder den Drang nach Aegypten, so vor allem in zahlreichen Stellen der Auszugslegenden. Daneben verweist er besonders auf Dt 17, 16, eine Stelle, die *Ed. Meyer* folgendermaßen deute: „Die jüdischen Könige haben einen schwunghaften Soldatenhandel nach Aegypten betrieben und als Aequivalent dafür vom Pharao Rosse bezogen." *Luria* selber lehnt das ab, nimmt aber eine freiwillige Auswanderung als Fronarbeiter oder Militärkolonist an. Vgl. S. 133.

[5] *Eduard Sachau*, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, 1911. Die beste Ausgabe der Elephantine-Papyri ist die von *Arthur Ernest Cowley*, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C., 1923, dort Bibliographie. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen. *Ders.*, Two Aramaic Ostraca, J Roy As Soc 1929, 1, S. 107—12 (nach ZAT, NF VI, 1929, S. 150).

[6] Die Politik Alexanders d. Gr. und der Ptolemäer ist nicht ganz deutlich zu machen, da nichtjüdische Quellen schweigen und die jüdischen Darstellungen zugunsten der Juden, und zwar bereits im Sinne einer jüdischen Kulturpolitik, färben. Aber daß man die Juden tatsächlich für geeignet halten konnte, Orient und Okzident miteinander zu verschmelzen, das zeigt ihre griechische Bibel, die bis heute das orientalische Buch ist, das am stärksten zu allen Zeiten die abendländische Kultur beeinflußt hat. Ueber Alexanders ägyptische Politik überhaupt ist zu vergleichen: *Victor Ehrenberg*, Alexander und Aegypten, 1926, der die Verschmelzungspolitik Alexanders stark unterstreicht. Wenn die jüdische Ueberlieferung den Juden eine wichtige Rolle in dieser Politik zuweist, so hat wenigstens das hellenistische Judentum sich selbst offenbar als Bindeglied zwischen orientalischer und griechischer Kultur empfunden.

[7] So *Schlatter*, a. a. O. S. 122 ff. Vgl. auch *Schürer*, Geschichte des Jüdischen Volkes, 4. Aufl., 1909, S. 144 ff.

[8] Die Entstehungszeit der Stelle Jes 19, 16—25, die womöglich noch auf verschiedene Zeiten verteilt wird, ist stark umstritten. Wegen des in der Stelle vorausgesetzten Diasporajudentums meinte man früher in die hellenistische Zeit hinabgehen zu müssen. Jetzt nehmen einzelne, wie z. B. der schon genannte *Causse*, ebenso *Bousset-Greßmann*, S. 63 (vgl. u. Anm. 40), die vorexilische Entstehung der Stelle bzw. ihre Echtheit an und finden darin ein frühes alttestamentliches Zeugnis für die Verbreitung der Juden in Aegypten. Der Charakter der Stelle scheint die Bekehrung von Nichtjuden vorauszusetzen. Das ist wenigstens das

nächstliegende Verständnis der Erwartung, daß 5 ägyptische Städte jüdische Sprache und Religion haben sollen. Ist aber von Mission die Rede, so wird man mindestens die Verse 16—19 der hellenistischen Zeit zuweisen. Den Namen „Stadt der Gerechtigkeit“ bietet nur die Septuaginta. Die entsprechende Charakterisierung Jerusalems deutet *S. A. Cook* in einem Vortrag auf dem Orientalistentag in Oxford, 1928 (vgl. *Eißfeldt*, ThBl, VII, 1928, S. 308), darauf, daß die dortige Priesterschaft das richtige Ritual besaß, mit Hilfe dessen sie die Gaben der Natur, besonders das Salz als lebenspendende und lebenzerstörende Kraft (ṣedeḳ!) hervorbringen könne. Doch vgl. die oben Kap. I, Anm. 54 zitierte Deutung von *I. Morgenstern*.

9 Daß der Tempel von Elephantine noch zur Zeit der Gründung des Oniastempels bestanden habe, ist unwahrscheinlich; ob noch andere Tempel in Aegypten oder sonst in der Diaspora vorhanden waren, ist nicht mit Sicherheit festzustellen; das Material ist zusammengestellt bei *Samuel Krauß*, Synagogale Altertümer, 1922, S. 72—88. Die religionsgeschichtliche Voraussetzung der beiden genannten Tempel war verschieden voneinander: Der Elephantinetempel stammt aus einer Zeit, in der die deuteronomische Forderung nach der Einheit des Kultortes noch nicht vorhanden war oder sich noch nicht durchgesetzt hatte. (Auf die Frage, ob das Dt diese Forderung überhaupt stellt, was neuerdings *Oestreicher*, *Staerk* u. a. bestreiten, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu die Referate von *Baumgartner* in ARW, XXVI, 1928, S. 65 ff., und von dems. in ThR, NF I, 1929, S. 7 ff.) Die Autorität des Oniastempels beruht auf der legitimen Abstammung seines hohenpriesterlichen Gründers.

10 Ueber die Entstehung der Judenschaften in den einzelnen Gebieten s. Kap. III.

11 *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl. 1924, I, S. 12 f.

12 Die Fragestellung stammt von *Renan*, Le Judaïsme comme race et comme religion, 1883 (Discours et Conférences, S. 341); vgl. über seine Theorie weiter unten im Schlußkapitel. Der Gedanke der Ausbreitung des Judentums durch Propaganda ist seitdem auch immer wieder im Geschichtsbild verwendet worden. Sowohl *Mommsen* in seiner Römischen Geschichte, V, 4. Aufl., 1894, S. 492 f., wie *Schürer* in der Geschichte des Jüdischen Volkes, III, 4. Aufl., 1909, S. 3, rechnen mit der *Renanschen* Fragestellung; *Eduard Meyer* spricht in seiner Darstellung der Entstehung des Judentums, 1896, S. 234, von „gewaltigen Massen von Proselyten, die ihm (dem Judentum) in der griechisch-römischen Zeit zugeströmt sind und die es absorbiert hat. Ebenso erwähnt *v. Dobschütz* es in RE XVI, S. 116, als neuere Meinung, „daß fast alles, was vom Semitischen existierte, durch das Judentum aufgesogen wurde“. Auch ein jüdischer Forscher, *Sigmund Feist*, schreibt in seiner Stammeskunde der Juden, 1925, S. 19: „Die Propaganda war bei dem Verfall der heidnischen Religionen sicher nicht ohne Erfolg, und so erklärt sich leicht das immer mehr anschwellende Einströmen heidnischer Elemente in die jüdische Gemeinschaft. Anders sind die großen Zahlen, die für die jüdischen Gemeinden in Syrien, Aegypten und in der Kyrene genannt werden, nicht zu erklären, denn das Mutterland konnte keine so großen Menschenmengen aussenden und auch die natürliche Vermehrung der Kolonisten würde kaum diese Menge von Juden bewirkt haben. Nur eine ausgedehnte und erfolgreiche Propaganda unter den Heiden konnte ein solches Ergebnis zur Folge haben.“

Aber so sehr diese Ansichten unserer These entsprechen, so wenig hat doch eine wirkliche Durcharbeitung des Problems stattgefunden. Auch die Frage nach der Bedeutung des Judentums als Missionsreligion ist erst ganz neuerdings gestellt worden. Absehen können wir dabei von den mehr biblisch-theologisch orientierten Abhandlungen von *Löhr*, Der Missionsgedanke im AT, 1896, *Axenfeld*, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission, Festschrift für Warneck, 1904, S. 1—80, und auch *F. Sieffert*, Heidenbekehrung im AT und Judentum, 1908, die alle zwar Missionstendenzen namentlich in der prophetischen Frömmigkeit des AT feststellen, aber meinen, daß dieselben in der gesetzlichen Frömmigkeit des Spätjudentums zurückgedrängt worden seien, um erst im Christentum wieder hervorzutreten. Unsere Fragestellung tritt deutlich erst hervor in den Aufsätzen von *Hugo Greßmann*, Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums, ZMR, 1924, S. 169 ff., *Ernst Sellin*, Der Missionsgedanke im AT, NAllgMissZtschr, II, 1925, S. 33—45, 66—72, *W. Staerk*, Ursprung und Grenzen der Missionskraft der alttestamentlichen Religion, ThBl IV, 1925, S. 25—37, *A. Causse*, La propagande juive et l'hellénisme, Rev. d'Hist. et de Philos. relig., III, 1923, S. 397 ff., obwohl auch hier gelegentlich in Fragestellung und Einzelausführung die alte, das hellenistische Judentum nicht berücksichtigende Anschauung noch nachwirkt. Die jüdischen und christlichen Untersuchungen über das Proselytentum im römischen Reich kommen, so wichtig sie als Sammlungen und Bearbeitungen des Materials sind, hier weniger in Betracht, da man ihnen nur geringen Einfluß auf das Geschichtsbild von der Entstehung des nachchristlichen Judentums eingeräumt und vielmehr gemeint hat, das Judentum habe die Proselyten im wesentlichen wieder ausgeschieden bzw. an das Christentum weitergegeben. Diese Anschauung scheint neuerdings in Forschung und Darstellung mehr und mehr überwunden zu werden, wofür zunächst nur auf die schon genannte Skizze von *Sigmund Feist*, Stammeskunde der Juden, 1925, verwiesen sei. Weiteres siehe im Schluß.

[13] Vgl. dazu *Baudissin*, Kyrios, III, S. 641 ff.: Der Gott als Herr des Volkes und Gott als der Herr des Alls, und besonders § 9: Das Gottesreich als universale Größe in Christentum und Islam (S. 689 ff.).

[14] *Kurt Galling* hat in seiner Arbeit über die Erwählungstraditionen Israels, 1928, neben die Erwählungstradition vom Auszug aus Aegypten die der Patriarchenerzählungen gestellt; aber *Hempel* wird recht haben, wenn er in einer Rezension der Untersuchung *Gallings* (DLZ, NF V, 1928, Sp. 705 ff.) sagt: „*Die Vätertradition ist erst sekundär Erwählungstradition* und darum lebendig wesentlich als *literarisches* Produkt, *literarisch* nachwirkend, aber im *lebendigen* Bewußtsein hinter jener zurückbleibend" (Hervorhebungen von *Hempel*). Die Sinaitradition vom Bundesschluß behandelt *Galling* als nebensächliche Ausdrucksform der eigentlichen Heilstat, womit er von seiner Themastellung aus recht hat. Der Bundesschluß ist gewiß nur sekundärer Ausdruck der Befreiung aus Aegypten, insofern er aber mit einer Gesetzgebung verbunden ist, erscheint darin ein neues, selbständiges Element, das geeignet ist, die Erwählungsidee zu sprengen und ethischen, universalistischen Gedanken Raum zu schaffen. Die Erlösung aus Aegypten und das Gesetz vom Sinai als die beiden Grundlagen der israelitischen Religion enthalten bereits die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, die im Christentum zum Schicksal der alttestamentlichen Frömmigkeit wird. Vgl. jetzt auch *J. M.*

P. Smith, The chosen people, Americ J Sem Lang Lit 45, 2, 1929, nach dem Referat in ZAT, NF VI, 1929, S. 146: „Die besondere Bedeutung des israelitischen Erwählungsglaubens liegt in seiner späteren Umbiegung aus nationalistischer Bindung zu dem Gedanken der Missionsverpflichtung . . .“

15 Nach *Duhm* sind die Verse 23 und 24 als Zusatz des Redaktors von Jes 40—66 zu betrachten und nicht universalistisch gemeint, da „alles Fleisch“ den Sinn von jedermann, d. h. jeder Jude, der in der Nähe des Tempels wohnt, habe. Dann wäre es auch an dieser Stelle erst die Septuaginta (LXX), die den Schlußversen den universalistischen Charakter verliehen hätte. Aber im masoretischen Text (MT) weist das Vorhergehende bereits auf ein derartiges Verständnis hin: „Ich werde kommen zu sammeln die Völker und die Zungen, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit sehen, und ich werde unter ihnen ein Zeichen tun . . .“, übersetzt *Duhm* Vers 18 und 19 a. Im folgenden ist sogar von einer Mission unter den Heiden durch Entronnene, unter denen *Duhm* Proselyten verstanden wissen möchte, die Rede. Das Zeichen, das Jahwe tun wird, wird ähnlich vorzustellen sein, wie die Erhöhung des Berges Zion über alle Berge (Jes 2, 2; Micha 4, 1—3).

16 Während Jes 66 (Tritojesaia) wohl aus der exilischen Zeit stammt, gehört die Apokalypse Jes 25 wohl in die Diadochenzeit (so *Procksch* s. v. Eschatologie in RGG, 2. Aufl., II, 336). Das dort auftretende Bild vom Mahl der Völker auf dem Zion ist ja auch aus der neutestamentlichen Eschatologie bekannt. Es wird ergänzt durch das ausdrücklich danebengestellte Motiv des Trinkens, das vielfach auch selbständig auftritt. *Robertson Smith*, Die Religion der Semiten, 1899, S. 177, sagt dazu: „Der Durst ist eine weniger grobe Begierde als der Hunger . . . wie auch die Hebräer und manche anderen Völker metaphorische Ausdrücke für Verlangen und Wünsche geistiger oder intellectueller Art mehr dem Durst als dem Hunger entlehnen.“ Trotzdem liegt echter alttestamentlicher Frömmigkeit der Gedanke an jegliche Rauschekstase fern, wie noch kürzlich *Hans Schmidt* in einer Untersuchung über Die Alkoholfrage im AT, 1926, nachgewiesen hat; erst in der griechischen Septuaginta dringt der Gedanke ein und ist da besonders charakteristisches Beispiel für das in unserem Zusammenhange so bedeutsame Problem der Angleichung der jüdischen an die hellenistische Frömmigkeit oder, wie *Deißmann* formuliert hat, der Hellenisierung des semitischen Monotheismus. Verwiesen sei zunächst nur auf Jer 31, besonders v. 14, wo im masoretischen Text dešen, Fett, steht, während der Grieche vom Trunken-machen spricht, damit aber durchaus die Versetzung in einen seligen Zustand bezeichnen will. Aehnlich liegt es Vers 25; der masoretische Text heißt: ich labe die lechzende Seele; der Grieche übersetzt: ich machte berauscht die dürstende Seele. An das apokalyptische Bildwort von den Hefenweinen kann hellenistische Frömmigkeit anknüpfen. So fern der hebräische Text praktisch dem Heidentum auch stehen mag, das Motivwort vom Wein wird verwandte Töne anklingen lassen. In der Septuaginta dringen sie hervor und was im ursprünglichen Text ein bloßes Bild ist, bekommt nun inhaltliche Bedeutung, wird zum Stichwort jüdisch-hellenistischer Frömmigkeit. Vgl. auch *Johannes Hempel*, Mystik und Alkoholekstase, 1926, und die als Beiheft zur ZNT, Nr. 10, angekündigte Arbeit von *Hans Lewy*, Nephalios Methe, Geschichte eines mystischen Begriffs.

17 Ob in den folgenden Versen Jes 2, 5—9 ein universalistisches Gericht Jahwes

vorausgesetzt wird, bleibt zweifelhaft; *Baudissin* lehnt diese Deutung ab (Kyrios, III, S. 390). Bei Micha widerspricht Vers 5 der universalistischen Tendenz des Vorhergehenden. Für die Septuaginta ist charakteristisch, daß sie durch Fortlassung des Hinweises auf die Götter der Völker den Vers dem Zusammenhang anpaßt.

[18] Wir haben die zitierten Stellen in sachlicher Anordnung, aber unter Berücksichtigung der für die Schriften, aus denen sie stammen, gewöhnlich angenommenen zeitlichen Reihenfolge zu geben versucht; aber es darf doch nicht übersehen werden, daß es sich hier zunächst um eine gedankliche Konstruktion handelt. Weder im hebräischen AT noch in der LXX, weder im palästinischen noch im hellenistischen Judentum läßt sich eine einheitliche Haltung gegenüber dem Missionsproblem feststellen oder eine gerade Entwicklungslinie zeichnen. Die genannten und die noch zu nennenden Stellen bezeugen vielmehr die mannigfachen Anschauungen, die im Judentum lebendig waren. Das spätere oder das hellenistische Judentum hat sich zu einer Missionsreligion weniger entwickelt, als vielmehr Tendenzen der alttestamentlichen Frömmigkeit Raum gegeben, die erst in der Situation der Diaspora zur Entfaltung kommen konnten.

[19] Für die geschichtliche Situation sind die Termini charakteristisch. Die Bezeichnung der Judenschaft in der Welt als Diaspora zielt nur auf das heilige Volk und betrachtet seine Zerstreuung als Strafe; nur selten findet sich daneben die Terminologie der Sendung, die im NT so stark hervortritt. Die Proselyten ihrerseits sind zum Volk Hinzugekommene, die eigentlich niemals „Volk“ werden können.

[20] Auch bei diesen Stellen könnte man fragen, ob die Verkündigung der Heilstaten Jahwes an seinem Volk nicht zunächst eben den Zerstreuten dieses Volkes gelten sollte; in diesem Falle würden die Stellen erst in universalistischem missionarischem Sinne aufgefaßt sein, sobald die äußeren Schicksale, d. h. die Verhältnisse der Diaspora, die Juden vor die Aufgabe der Mission stellten. Dann wäre eigentlich erst der LXX-Text als Zeuge des Missionsgedankens zu betrachten.

[21] Wenn die Psalmen hier als Kultgesänge bezeichnet werden, so paßt das ja wohl am wenigsten für die Zeit des Exils. Gerade die uns im Zusammenhange interessierenden Formulierungen sind auch von *Mowinckel* auf ein vorexilisches Thronbesteigungsfest Jahwes zurückgeführt worden (vgl. auch *Hans Schmidt*, Die Thronfahrt Jahves, 1927, der ein geschlossenes Bild von diesem Fest auf Grund der Königspsalmen und anderen in Betracht kommenden Stellenmaterials, z. B. auch Amos 4, 12 b—13; 5, 8 f.; 9, 5 f., zu geben sucht. Andererseits lehnt *Eißfeldt* in einem Aufsatz in ZAT, NF V, 1928, S. 81—105, im Anschluß an *Baudissin* die kultische Deutung im Sinne eines solchen Festes überhaupt ab. Er findet den Titel König in absolut-hymnischem Sinne für Jahwe zuerst bei Jesaja gebraucht; daneben kennt er eine relativ-soziale Anwendung, die Jahwe als Beschützer der Seinen charakterisiert. Die absolut-hymnischen Aussagen fanden, solange und soweit sie im Kultus verwendet wurden, dort ihre Verwirklichung. In der Diaspora mußten sie fast notwendig den Missionsgedanken, d. h. den Versuch ihrer Verwirklichung gegenüber der Heidenwelt, aus sich heraussetzen.

[22] Diese Gedanken gehen über die vorexilischen Vorstellungen Israels jedenfalls hinaus. Sollten sie aus vorexilischen Psalmen dennoch stammen, so könnte es sich dabei nur um hyperbolische Redeweise handeln, die ihrem vollen Inhalt

nach erst dem exilischen und nachexilischen Judentum bewußt geworden ist; denn erst in der Diaspora ist dem jüdischen Volk der Universalismus der Gottesvorstellung lebendig geworden. Zu der Vorstellung: Gott in der Natur bei den Semiten vgl. Kap. I, Anm. 32.

[23] Vgl. Luk 3, 38. Die Adamlegende und Urmenschentheologie hat im Spätjudentum offenbar großen Einfluß ausgeübt. Adam ist ganz in den jüdischen Zusammenhang hineingezogen und zum jüdischen Heiligen geworden. Vgl. das von *Luise Troje*, Adam und Zoe, SHA, phil.-hist. Kl. VII, 1916, Nr. 17, zusammengestellte Material. Trotzdem fehlt die physische Ableitung der Gotteskindschaft des jüdischen Volkes, an deren Stelle im Gegensatz zur Volks- und Naturreligion vielmehr das Bewußtsein von dem geschichtlichen Ursprung der israelitischen Religion in einer Berufung oder Erwählung des Volkes durch Gott, die in der Befreiung aus Aegypten erfahren wurde, getreten ist. Vgl. o. Anm. 14 und *G. Bertram*, RGG, 2. Aufl., s. v. Berufung.

[24] Zu den Kyrosliedern des Dtjes vgl. *Haller* in *Gunkel*-Festschrift, I, 1923 S. 261 ff. Die LXX, S, liest Kyrios für Kyros; in dieser Form wird das Zitat häufig in der alten Kirche verwendet, vgl. das Material bei *Swete*, An Introduction to the Old Testament in Greek, 1902, S. 469, und bei *Windisch* zu Barnabas 12, 11. Nach *Windisch* ist an letzterer Stelle eine Testimoniensammlung benutzt. Möglicherweise ist die messianische Verwendung der Stelle schon jüdisch. Jedenfalls können wir, gelegentlich die Betonung des Messianismus in der LXX beobachten.

[25] Vgl. II Makk 3, 35; 13, 23; auch I Makk 7, 33; 12, 11. Nach 7, 33 zeigen die Juden dem Nikanor das Opfer, das regelmäßig für den König dargebracht wird; sie erwarten offenbar ein Verhalten ähnlich dem, das von Antiochus Eupator II, 13, 23 berichtet wird, werden allerdings darin getäuscht. In I, 12, 11 werden in dem Brief an die Spartaner in der üblichen Formel des hellenistischen Briefstils Opfer und Gebete für sie erwähnt, auch dabei ist offenbar der Gedanke, daß die Spartaner auf solche Opfer Wert legen könnten. Ueberhaupt bedeutet die ja wohl legendäre Stelle nach Form und Gehalt die völlige Hellenisierung sogar des jüdischen Tempelkultes. Er tritt hier in den Dienst bestimmter politischer Bestrebungen. *Josephus*, antiq. XII, 2, 5 berichtet von Ptolemäus Philadelphus, er habe gelegentlich der Gesandtschaft in Sachen der Bibelübersetzung nach Jerusalem hundert Talente Silber als Weihgeschenk bzw. zur Darbringung von Opfern gestiftet. Aehnliche Stiftungen sind in späterer Zeit offenbar häufig vorgekommen. Sie hatten die loyale Haltung des Judentums gegenüber der heidnischen Obrigkeit zur Voraussetzung.

[26] *Josephus*, bell. jud. VI, 5, 4: „Was sie (die Juden) jedoch am meisten zum Kriege getrieben hatte, war ein zweideutiger Orakelspruch, der sich gleichfalls in ihren heiligen Schriften fand, daß nämlich um diese Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erlangen werde. Dies bezogen sie auf einen ihres Stammes und auch viele ihrer Weisen irrten sich in der Auslegung des Spruches. Das Orakel aber wies auf die Herrscherwürde des Vespasianus hin, der in Judäa zum Imperator ausgerufen wurde." Vgl. dazu *Wilhelm Weber*, Josephus und Vespasian, Untersuchungen zu dem jüdischen Krieg des Flavius Josephus, 1921, S. 35 (wo auch *Sueton*, Vesp 4, 5, zitiert wird; daneben kommt noch *Tacitus*, hist, V, 13, in Betracht), 74 f. und 87 f. Ob *Josephus* in Vespasian wirklich den Messias gesehen hat, was *Heinrich Guttmann*, Die Darstellung der jüdischen Religion bei Josephus,

Diss. Gieß., 1928, S. 38 ff., im Anschluß an die von *Laqueur* an der *Weberschen* Darstellung geübte Kritik ablehnt, ist unwichtig gegenüber der Tatsache, daß er ihn als Erfüller der messianischen Weissagung darstellt.

[27] Vgl. die Bemerkung von *Wohlenberg* z. St. S. 152 f., Anm. 4, zu katéchein, und *von Dobschütz* z. St. S. 281 ff., der die Deutung auf das Römische Reich bzw. den Kaiser als einhellige Meinung der neueren Exegese bezeichnet, mit der sie auf das Verständnis der ältesten zurückgreife.

[28] Obwohl im Gottesbegriff des rabbinischen Judentums das abīnū malkēnū eine beherrschende Stelle einnimmt, hat sich die Stellung zur Obrigkeit doch nicht gewandelt. So findet sich z. B. das Gebet für die Obrigkeit in den Sprüchen der Väter, III, 2 a, von Rabbi Chananja, der nach *Marti* und *Beer* (Ausgabe in der Gießener Mischna, 1927, S. 62 f.) noch vor der Zerstörung des Tempels gelebt hat, gefordert: „Bete für das Wohl der Regierung; denn wenn es keine Furcht vor ihr gäbe, hätten wir schon einander lebendig verschlungen.“ So zeitbedingt das Wort auch offenbar ist — Chananja hat die Wahrheit desselben in den jüdischen Parteikämpfen während des römischen Krieges wohl noch selbst erlebt, vgl. die Bemerkungen von *Marti-Beer* z. St. —, so sehr entspricht es doch der Stellungnahme auch des späteren Judentums, das ja dieses Wort weiter überliefert hat. Baba Qamma 113 a ist ein Ausspruch des *Mar Šemuel* († 254) überliefert: „Der Rechtsausspruch der Regierung (auch der nichtjüdischen) ist vollgültiges Recht“ (vgl. *Strack*, Einleitung in Talmud und Midraš, 5. Aufl., 1921, S. 137. Weiteres Material für das Problem Judentum und Obrigkeit bei *Marti-Beer*, a. a. O. Das berühmte Pauluswort Röm 13, 1: „Es gibt keine Obrigkeit außer von Gott“, bezeichnen *Strack-Billerbeck* z. St. als einen Satz, „über den es in der alten Synagoge kaum Meinungsverschiedenheiten gegeben hat“. Vgl. auch das dort angeführte Material. Daß und wie in der Praxis trotzdem Konflikte entstehen konnten, zeigt die Ablehnung heidnischer Gerichte durch Paulus, I Kor 6, und die entsprechende Haltung des Rabbi Eleazar ben Azarja (*Strack-Billerbeck*, IV, 1, S. 354 f.), auf den die Mischna gelegentlich zurückgreift (ebenda S. 359). Vgl. auch *George La Piana*, Harv. Theol. Rev. XX, 1927, S. 376 ff.

[29] Vgl. *Mowinckel*, Psalmenstudien, II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922, 1. Tl.: Die Thronbesteigungspsalmen und das Thronbesteigungsfest Jahwäs, 1922; *Hans Schmidt*, Die Thronfahrt Jahves, 1927; anders *Baudissin*, Kyrios, III, II. Abt., 7. Kap., § 1: Der Gott der Herr als der Herrscher (S. 610 ff.), und 8. Kap., § 2: Beeinflussung der Gottesvorstellung durch das Königtum (S. 645 ff.). *Otto Eißfeldt*, Götternamen und Gottesvorstellung bei den Semiten, ZDMG, NF VIII, 1929, S. 21—36. Vgl. o. Anm. 21.

[29a] *Franz Wutz*, Transkriptionen (vgl. u. Anm. 68), S. 83, nimmt die Stelle als Beweis für seine Vermutung der Benutzung von Umschrifttexten durch die Uebersetzer. Statt ιαρουσου habe LXX ιανουσου gelesen, wobei das Sigma die verschiedenen hebräischen S-Laute bezeichne, während der Wechsel von ν und ρ sich aus dem Einfluß des Aegyptischen auf die Aussprache des Hebräischen erkläre.

[30] Der masoretische Text der Stelle lautet nach *Rothstein* bei *Kautzsch*: „Wie einen Sohn will ich dich ausstatten“, und selbst wenn die von der LXX vorausgesetzte Lesart richtig wäre, müßte es heißen: „Wie wollte ich dich unter den Völkern hochstellen.“ Die LXX trägt hier also deutlich den Missionsgedanken ein, und auch die Fortsetzung des Verses hat sie wohl in demselben Sinne ver-

standen. Im masoretischen Text heißt das folgende: „... und (will) dir ein liebliches Land, den allerherrlichsten Erbbesitz unter allen Völkern verleihen." LXX übersetzt: „... und ich werde dir geben ein auserwähltes Land, das Erbteil Gottes, des Allmächtigen über die Völker", und trägt damit wenigstens in der Formulierung des Gottesbegriffs wieder ihre universalistischen Gedanken ein. Natürlich konnte LXX gerade bei Jeremia an universalistische Gedankengänge des Propheten selbst anknüpfen. Jer 25, 31; 31, 7, 10; 18, 13; 16, 19 f.; 6, 18 (nur hat LXX an dieser Stelle den Aorist statt des Imperativs); 3, 17 u. a. Stellen haben schon im masoretischen Text den Blick über das Volk Israel auf die Völker der Welt gerichtet. Wenn allerdings Jeremia nach dem hebräischen Text von Jer 1, 5 schlechthin zum Propheten der Heiden bestellt scheint, so meint *Rothstein* wohl mit Recht, daß solche Ausschließlichkeit dem Charakter des Jeremia und bestimmten Einzelaussagen nicht entspreche (vgl. 1, 14; 25, 2; 36, 2) und streicht das laggōjīm. Dann hätte wohl LXX zuerst die Aufgabe des Jeremia universalistisch angesehen. 4, 7 jedenfalls ergibt ihr Text, in dem die Possessivsuffixe unübersetzt bleiben, universalistisch orientierte eschatologische Gedanken im Gegensatz zu den partikularistischen des masoretischen Textes. Auch 19, 2, wo LXX die hebräische Vokabel für Scherben in den Namen Tharseis verliest, ist ihr Blick weltweit. Die Verlesung der Vokabel für Mist in die für Beispiel 8, 2; 9, 21; 16, 4 (nur 25, 33 ist richtig gelesen und übersetzt), gibt den betreffenden Stellen auch wohl einen universalistischen Sinn. Nicht wie Mist liegen nach LXX die Toten auf der Erde, sondern als warnendes Beispiel doch wohl für die Völker, die das Gericht Jahwes an seinem Volk beobachten (vgl. auch Jes 66, 24). Andrerseits steht auch die LXX durchaus auf dem Boden des Judentums. Jerusalem ist Zentrum des Kultus auch für die bekehrten Heiden (vgl. den Zusatz der LXX gegenüber dem MT und dem Hebr. des Origenes in 4, 2: „in Jerusalem"). Während sich der MT in 21, 13 gegen Jerusalem wendet, macht die LXX eine Drohung gegen Tyrus daraus, indem sie für ṣūr (Fels) ṣōr (Tyrus) voraussetzt. Wenn 25, 9; 27, 8; 43, 10 im MT der König von Babel als Jahwes Knecht bezeichnet ist, so kann das Fehlen dieser Charakterisierung in LXX auf Zusätze im MT hinweisen (so *Baudissin*, Kyrios, III, S. 199, 1), aber es könnte sich auch um absichtliche Auslassungen der LXX handeln, die ähnlich zu beurteilen wären, wie die Lesung von S zu Jes 45, 1 (s. o. Anm. 24).

[31] Vgl. *Johannes Jeremias*, Der Gottesberg, Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, 1919, und *Joachim Jeremias*, Golgotha, 1926. Die letztgenannte Arbeit schließt mit folgendem Satz: „Der heilige Felsen des Tempelplatzes hat seine Würde als kosmischer Felsen an das christliche Heiligtum abtreten müssen; ... Golgotha — der heilige Felsen auf dem Gipfel des Weltberges: die Schädelstätte ist zum Paradies geworden." Im übrigen sind vor allem die Ausführungen S. 38—50 und S. 51—68 zu beachten.

[32] *Edvard Lehmann*, Stället och vägen, 1917, stellt der kultischen Religion des Ortes die prophetische des Weges gegenüber.

[33] Immerhin setzt der Begriff ṣedeḳ im AT die Erwählung des Volkes durch Jahwe bzw. den Bund zwischen Gott und dem Volk schon voraus; es besteht also ein persönliches Vertrauensverhältnis zwischen beiden Partnern und ṣedeḳ ist nicht in dem Sinne ein objektiver Begriff, wie etwa der moderne Begriff der Gerechtigkeit.

[34] Mischna-Traktat Jebamoth 47 b.

[35] Das Material s. bei *Strack* und *Billerbeck*, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I, Das Ev nach Matth, zu Matth 5, 43, S. 357 f. Allerdings lehnen die Verfasser die Annahme ab, als sei das Gebot Lev 19, 18 schon in neutestamentlicher Zeit von der allgemeinen Menschenliebe verstanden worden. Nur der Proselyt sei nach Lev 19, 34 und Dt 10, 19 noch mit einbezogen worden. Erst im 2. Jahrh. habe die universalistische Deutung hier und da sich vernehmen lassen. Dafür aber, daß in diesem Gebot das ganze Gesetz zusammengefaßt werden konnte, sind die von *Strack-Billerbeck* angeführten rabbinischen Aussprüche vollgültige Belege.

[36] Daß sich die Liebe nur auf die Volksgenossen richtete, war dem heidnischen Beobachter wohl eine selbstverständliche Einschränkung; auch in der christlichen Welt sind entsprechende Gedanken keineswegs ausgeschlossen; selbst Gal 6, 10 ist als eine verwandte Einschränkung aufzufassen. *Strack-Billerbeck*, a. a. O. IV, 1, S. 536 ff. und 559 ff. haben in zwei Exkursen das Material zur altjüdischen Privatwohltätigkeit und zu den altjüdischen Liebeswerken mitgeteilt. Umfang, Motive und Grenzen sind dabei festgestellt. In unserem Zusammenhang ist am wichtigsten das Verbot, von Nichtjuden ein Almosen anzunehmen, da die Almosen der Völker deren Sünden sühnen, ihre Verdienste vor Gott mehren und dadurch ihre Vernichtung und Israels Erlösung verzögern. Siehe auch zu Matth 5, 7 (S. 204) und zu Röm 3, 9 (S. 143). Vgl. auch *Gottfried Polster*, Angelos II, 1926, S. 23, und *Strack-Billerbeck* I, S. 354, 356 d—359 f., II, S. 718.

[37] Auch die christliche Mission konnte da nur auf ihre jüdische Vorgängerin zurückgreifen. Das beweist nicht nur Paulus, sondern das gesamte Urchristentum mit seinen dem Judentum entlehnten katechetischen Traditionen. Vgl. weiter unten die Materialhinweise.

[38] Vgl. *Friedrich Heiler*, Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 2. Aufl., 1920, S. 331.

[39] Das spätjüdische Material ist zusammengestellt bei *Strack-Billerbeck*, a. a. O. IV, 1, S. 565 ff.

[40] Vgl. vor allem: *Bertholet*, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; *Wilhelm Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., hrsg. v. *Hugo Greßmann*, 1926, S. 76 ff., 304 ff.; *Eduard Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 207 ff.; *Emil Schürer*, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, 4. Aufl., 1909, S. 150—88, und das Kapitel: „Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske", S. 553—629; *George Foot Moore*, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim, 1927, I, S. 327 ff., 342 ff.; *Bertholet*, RGG, 2. Aufl. s. v. Fremde.

[41] Wir wissen, daß sogar im Tempel Fremde als Sklaven beschäftigt waren (Jos 9, 27; Dt 29, 10; Ezech 44, 7; vgl. auch Ps 15, 1; 65, 5). Das entsprach auch der phönizischen Sitte; wenigstens halten *Robertson Smith* (a. a. O. S. 54) und *Baudissin*, Kyrios, III, S. 533 die gērīm für eine bestimmte Klasse des Tempelpersonals (*Baudissin* braucht allerdings neben der Klasse der Sänger den Ausdruck „Tempelbeisassen"). Anders meint *Guthe*, RE, XVIII, s. v. Sidonier, S. 297, es handle sich um eine Bezeichnung der Kultangehörigen im Phönizischen über-

haupt, die der Gottesbezeichnung Baal entspreche, vielleicht auch ursprünglich Tempelangehörige im besonderen gemeint habe. Die Anwendung des Terminus gērīm in der jüdischen Frömmigkeit hält *R. Smith*, a. a. O. S. 55, für nachexilisch, da sie der Vorstellung von dem Gott als dem Stammvater nicht entspreche. Aber die nachexilische Entwicklung der Fremdentypologie geht in eine ganz andere Richtung. Außerdem ist die Gottesvorstellung von dem Herrn und sind die analogen Termini für die Kultangehörigen, Knechte oder Schutzbefohlene ursemitisch und beide schließen ein Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch ein. Daß mit den Termini gēr und ʿebed ein Abhängigkeits- und auch ein Abstandsgefühl zum Ausdruck gebracht wird, ist in der semitischen Sphäre selbstverständlich. „Kein Semit hätte es gewagt, sich in der Anrede an die Gottheit deren Sohn oder Bruder zu nennen.“ (*Baudissin*, Kyrios, III, S. 554.) Vgl. auch Ps 39, 13.

[42] So noch Ps 146, 9 (vgl. 94, 6), wo, wie häufig im AT, Fremdling, Waise und Witwe nebeneinander gestellt sind. Fremdling könnte hier schon technisch verstanden sein oder aber es könnte hier Voraussetzung dieser Stellen sein, daß die Juden selbst sich als Fremde in der Diaspora oder gar in dualistischem Sinne in der Welt überhaupt fühlen. Wie stark wir jedenfalls für die nachexilische Auslegung der genannten Stellen mit diesen Gedanken zu rechnen haben, wird sich weiter unten, namentlich für die LXX zeigen lassen.

[43] Ob die scharfe terminologische Unterscheidung zwischen gēr und tōšāb tatsächlich bereits dem Priesterkodex angehört, bleibt zweifelhaft. *Strack-Billerbeck*, a. a. O. II, S. 721, meinen, die Vokabeln seien im AT wesentlich synonym gebraucht, erst die Rabbinen unterscheiden deutlich zwischen dem gēr ṣedeḳ, dem Vollproselyten, und dem gēr tōšāb, dem heidnischen Beisassen, der immerhin eine Uebergangsstufe zum Vollproselytentum bezeichnen konnte (so *Gottfried Polster*, Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Angelos, II, 1926, S. 34, auf Grund eines Ausspruchs des Rabbi *Šemuel bar Ḥijja b. Jehuda*).

[44] Vgl. *Sigmund Mowinckel*, Zu Deuteronomium 23, 2—9, in Acta orientalia, I, 1922—23, S. 81—104, der in den Bestimmungen die Verhältnisse der Entstehungszeit des Dt unter Josia (evtl. unter seinen Vorgängern) vorausgesetzt findet.

[45] S. o. Anm. 43 und vgl. *Strack-Billerbeck* a. a. O. II, S. 586 zu Joh 20, 29; II, S. 715 zu Apg 13, 16; und III, S. 584 zu Eph 2, 6. Aber mindestens muß man mit *Eduard Meyer* auf Grund von Dt 29, 10; 31, 12, wo gēr die Reste der kanaanäischen Urbevölkerung bezeichnet, die in den Bund mit Jahwe aufgenommen werden, feststellen, daß die Vokabel terminus technicus der religiösen Sprache zu werden beginnt (Die Entstehung des Judentums, 1896, S. 232, 1).

[46] ZNT, V, 1904, S. 263, zitiert wird *Philo*, De confusione linguarum, c. 17, *Cohn-Wendland*, II, S. 233 f.

[47] Vgl. jetzt das Griechisch-Deutsche Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur von *Erwin Preuschen*, 2. Aufl. von *Walter Bauer*, 1928, s. v. Dort wird auf den Gebrauch in griechischen und lateinischen Grabinschriften verwiesen. Vgl. dazu Kapitel III, Anm. 142.

[48] *Apuleius* XI, 26, dort sind ‚fani advena‘ und ‚religionis indigena‘ einander gegenübergestellt; vgl. *Richard Reitzenstein*, Hellenistische Mysterienreligionen, 3. Aufl., 1927, S. 193.

[49] Ueber den terminologischen Gebrauch der Vokabel s. *Preuschen-Bauer*, s. v.

[50] Stället och vägen, 1917, S. 231, 252 ff.

[51] Beide Linien lassen sich im Spätjudentum verfolgen. Die eschatologische ist aus der apokalyptischen Literatur bekannt, die kultisch-sakramentale tritt uns mehr in literarischer Ueberlieferung etwa in den Darstellungen jüdischer Sekten bei Philo und Josephus entgegen. Aber sicher handelt es sich in ihren Schilderungen nicht nur um literarische Angleichung an hellenistische Kultgedanken; wieder zeigt eine genaue Untersuchung der LXX, daß hier dem hellenistischen Judentum im ganzen eigentümliche Tendenzen vorliegen, die nur an einzelnen Stellen in besonderem Maße hervortreten. Vgl. auch unten Anm. 118.

[52] Hier handelt es sich wohl um die gegenüber der Auszugsgeschichte sekundäre Verwertung derselben religiösen Vorstellungen in den Patriarchenerzählungen, von der *Hempel* in Auseinandersetzung mit *Gallings* o. zitierter Arbeit spricht (vgl. o. Anm. 14).

[53] In Ps 39, 13 liegt wohl deutlich das Bild vor von Gott als dem Besitzer des Landes, auf dessen Schutz der gēr einen Anspruch erheben darf. Natürlich können daneben auch die Anm. 41 genannten Vorstellungen in Betracht kommen. Sie sind wohl eher vorauszusetzen bei den im Phönizischen und Punischen sehr häufigen mit gēr zusammengesetzten Eigennamen, die ihren Träger als gēr einer bestimmten Gottheit, z. B. der Astarte, bezeichnen. Vgl. *R. Smith*, a. a. O. S. 56; Lidzbarski, Ephemeris, II, 184, Z. 27; 186, Z. 12 f.

[54] Es muß immer wieder ausgesprochen werden, was vor allem *Deißmann* als wichtigen Grundsatz der LXX-Forschung festgestellt hat: Es kommt bei der religionsgeschichtlichen Arbeit an der LXX nicht nur auf die Frage an, was die Uebersetzer jeweils mit ihrer Uebersetzung haben ausdrücken wollen, obwohl auch da schon religionsgeschichtlich hoch bedeutsame Abweichungen vom hebräischen Text in die Erscheinung treten, es muß vielmehr immer auch gefragt werden, wie der griechische Text von den hellenistischen Juden und von den Proselyten verstanden werden konnte und vielleicht mußte. Selbstverständlich bedarf es dabei aller Vorsicht; nur die Einzeluntersuchung kann zeigen, wieweit eine Umbildung der Gedanken stattgefunden hat. Aber es wird einleuchtend sein, daß die spätjüdische und christliche dualistische Vorstellung von der Pilgrimschaft des Menschen auf Erden zum mindesten von dem nicht mehr auf das Land Palästina sondern auf die ganze Oikumene eingestellten Diasporajudentum auch an Stellen eingetragen werden konnte, die ursprünglich nur von dem Fremdsein im Lande Palästina sprachen. Daß übrigens auch der hebräische Text an wohl späten Stellen diesen dualistischen Gedanken enthält, zeigt die zitierte Stelle Ps 119, 19; zu Vers 54: „Deine Satzungen werden mir Gesänge im Hause meiner Pilgrimschaft", bemerkt *Gunkel*, z. St. mit Recht: „das ‚Haus der Pilgrimschaft' ist das eigene Haus, in dem d. Verf. sich aber nicht als dauernder Eigentümer, sondern nur als ‚Gast' für kurze Zeit fühlt; so sehr ist ihm die Kürze seines Lebens aufs Herz gefallen."

[55] Die Möglichkeit eines unmittelbaren Ueberganges von eschatologischen in mystische Gedankengänge und umgekehrt zeigt sich auch bei der Fremdentypologie. Es mag sein, daß das hellenistische Judentum sie zunächst im Sinne einer dualistisch begründeten Mystik verstanden hat. Daneben aber konnte ohne weiteres auch eine Auswertung in eschatologischem Sinne möglich sein, da ja jede Eschatologie die in gewissem Sinne auch dualistische Gegenüberstellung von Gegenwart und Zukunft kennt; nur darf man hier natürlich nicht an einen anthropologischen

oder kosmologischen Dualismus denken. Dieser weltanschauliche Dualismus ist dem Judentum jedenfalls durch Einflüsse der Umwelt zugekommen. Innerlich überwunden hat diese hellenistisch dualistischen Einflüsse erst das Christentum im Sinne der im Text zitierten Stelle Eph 2, 19.

[56] Dabei bleibt die Fremdentypologie im NT und in der alten Kirche durchaus erhalten. Vgl. *Adolf Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl., 1924, I, S. 421 f.

[57] *Franz Joseph Dölger*, Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum, 2. Aufl., 1925, 220—42, wo reiches Material aus der Geschichte der Exegese und der Liturgie geboten wird.

[58] In die Debatte über das Verhältnis von Judentum und Christentum zum Mandäismus und Manichäismus können wir hier nicht eingreifen; die zitierten Beispiele haben für uns analogische nicht genealogische Bedeutung. Aber es dürfte kaum zu bestreiten sein, daß in der dualistischen Auswertung der Fremdlingstypologie Nachwirkungen des einen Grundelementes der hellenistischen Weltanschauung überhaupt, des parsischen Dualismus vorliegen. Vgl. *Greßmann*, ZKG, NF IV, 1922, besonders S. 155 u. 165. *Greßmann* stellt übrigens eschatologische Ausgangspunkte auch in der manichäischen Religion fest: „Mani ist also genau so wie Zarathuštra und Mohammed zum Religionsstifter geworden, weil er die *Weltkatastrophe für unmittelbar bevorstehend* hielt" (Hervorhebung im Druck von *Greßmann*, S. 162).

[59] Vgl. *F. W. K. Müller*, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan II, ABA 1904, S. 29 und 108.

[60] *Lidzbarski*, Mandäische Liturgien, 1920, S. 223 f.

[61] *Lidzbarski*, Ginza, Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, 1925, linker Ginza, III, 50 (S. 577).

[62] L. Ginza, III, 32 (S. 560), vgl. Joh.-Buch der Mandäer, ed. *Lidzbarski*, 1915, II, S. 193 f. Das Xenos-Motiv begegnet in der mandäischen Ueberlieferung überhaupt sehr häufig; ich nenne die Stellen aus dem Ginza nach den Seitenzahlen der Ausgabe von *Mark Lidzbarski*: 5, 101, 120 ff., 150, 273, 337, 371, 378, 440 f., 536. Aus der ev. Ueberlieferung ist Matth 25, 31 ff. deutliche Parallele, auf die *Scheftelowitz*, Die manichäische Religion, S. 35, verweist. Der Gedanke von der Heimkehr der Seele ins Vaterhaus setzt die Präexistenz der Seele voraus (*Greßmann*, ZKG, NF IV, 1922, S. 161).

[63] Bereits die LXX macht die entsprechende Aussage von Gott. „Für die Lebendigkeit der religiösen Zeltanschauung ist in nachexilischer Zeit vielleicht nichts so beweisend wie die griechische Uebersetzung der Septuaginta. Ueberall, wo der hebräische Text in der Bezeichnung der Wohnstätte Jahwes zwischen dem allgemeinen Begriff des Wohnens und dem speziellen des Zeltens schwanken läßt, ist hier das in seinen Radikalen mit dem hauptsächlichsten hebräischen Grundworte (šākan) gleiche, aber eindeutige griechische Aequivalent: skene . . . getreten" (*Lohmeyer*, Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium, ZNT, XXI, 1922, S. 194). Der Behauptung fügt *Lohmeyer* eine Statistik bei; auch sonst bieten seine Ausführungen manchen für unseren Zusammenhang wichtigen Hinweis.

[64] De confusione linguarum, c. 17. Vgl. o. Anm. 46.

[65] *Greßmann*, ZKG, NF III, 1921, S. 183.

[66] Daß die Fremdlingstypologie sich in der modernen jüdischen und christ-

lichen Frömmigkeit erhalten hat, ist bekannt und bedarf keines Beweises. Hier sei daher nur ein Beispiel aus einem ganz anderen Kreise, dem der persischen Mystik, beigebracht. Bei Omar i Khajjām findet sich das Fremdlingsmotiv folgendermaßen ausgeprägt: „O Zeltmacher (das ist die Uebersetzung des Namens Khajjām), Dein Leib gleicht einem Zelt, Der Sultan ‚Geist' nur kurze Rast drin hält, Und wenn der Sultan sich zum Aufbruch schickt, Dann kommt der Tod und bricht es ab, das Zelt." Vgl. *Friedrich Rosen*, Zur Textfrage der Vierzeiler Omars' des Zeltmachers (Rubā'iāt-i-'Umar-i-Khayyām), ZDMG, NF V, 1926, S. 285 ff., 290.

[67] Doch vgl. Kapitel I, Anm. 9.

[68] *Franz Wutz*, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, 1925, hat im Zusammenhang mit Untersuchungen zur Aussprache des Hebräischen in vormasoretischer Zeit die These aufgestellt, daß den Uebersetzern der LXX der hebräische Text nicht in hebräischer Schrift, sondern in griechischer Umschrift vorgelegen habe. *Walter Baumgartner*, ARW, XXVI, 1928, Alttestamentliche Religion (1917—27) (Literaturbericht), S. 57 f. stellt mit Recht fest, daß die These nach dem ersten Staunen zunehmender Ablehnung begegne. „Immerhin bleiben, wie auch Gegner zugeben müssen, eine ganze Anzahl (Stellen), an denen *Wutz*' These die Wahrscheinlichkeit für sich hat, und sie reichen aus, um die Tatsache des Vorhandenseins von Transkriptionstexten und ihrer gelegentlichen Einwirkung auf die Uebersetzung sicherzustellen ... Daß sie als Vorlage oder gar als einzige Vorlage den Uebersetzern gedient hätten, ist mit den bisherigen Mitteln nicht erhärtet worden. Ein unumstößlicher Beweis läßt sich dafür wohl auch kaum führen." (*G. Bertram*, OLZ, 1927, S. 269). Ein Beispiel, das, anscheinend *Wutz* nicht hat, scheint Jer 7, 31 f. vorzuliegen. Dort übersetzt LXX: *Βωμὸς τοῦ Τάφεθ*, für bāmōt hatōphet. Altar des Taphet, statt: die Höhen des Tophet. Hier wäre eine Transkriptionsvorlage möglich, vielleicht wahrscheinlich. Symmachus hat wörtlich übersetzt, setzt übrigens den Plural voraus (ebenso wie Aquila), den Rothstein bei *Kautzsch* nach LXX und Targum in den Singular ändert. Aquila, hat wie LXX *βωμός*, nur im Plural; es könnte diese Uebersetzung der Angewohnheit des Aquila entsprechen, im Griechischen möglichst dem Hebräischen ähnliche Vokabeln und Formen zu wählen, aber es wäre hier wohl auch in diesem Fall Beeinflussung durch die LXX anzunehmen, da ja als ähnliche und sachlich richtigere Vokabel im Griechischen *βουνός* zur Verfügung stand(vgl. 13, 27, wo allerdings eine andere hebräische Vokabel zugrunde liegt). Zu *Wutz*, Die Psalmen textkritisch untersucht, 1925, vgl. *Otto Eißfeldt*, OLZ, 1926, 992 f.

[69] Vgl. die Arbeiten von *Adolf Deißmann*, Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben, 1898; Artikel: Hellenistisches Griechisch in RE VII, S. 627 ff.

[70] Vgl. *Adolf Deißmann*, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, 1903, *Georg Bertram*, Septuaginta und Urchristentum, Ein Entwurf. Theol. Bl. IV, 1925, S. 208 ff., Ders., Zur Bedeutung der Septuaginta in der Geschichte des Diasporajudentums, Vortrag auf dem Hamburger Orientalistentag, Auszug in Klio, Beiträge zur alten Geschichte, XXI, 1927, S. 444 ff.

[71] Nach Bekanntwerden der Elephantine-Papyri schrieb *Steuernagel*, ZDPV, XXXV, 1912, S. 96: „Wäre uns im AT. nicht ausdrücklich überliefert, daß der Tempelbau zu Jerusalem und die Einführung des Gesetzes Esras durch könig-

liche Erlasse sanktioniert waren, so müßten wir jetzt solche geradezu postulieren."

[72] *Wilhelm Staerk*, Ursprung und Grenzen der Missionskraft der alttestamentlichen Religion, Theol. Bl. IV, 1925, S. 25 ff.

[73] In den Elephantine-Papyri begegnet eine Form des Tetragramms, die als Vorläuferin der hellenistischen Umschrift Iao angesehen werden kann. Im hellenistischen Judentum wird der Gottesname mit geheimnisvoller Scheu betrachtet und den Heiden verborgen. Vgl. *Baudissin*, Kyrios, II, S. 176 ff., wo vor allem die Stellungnahme *Philos* berücksichtigt wird. Vom Vulgärjudentum ist der Name Iao auch vielfach zu zauberischen Zwecken verwendet worden (vgl. RGG, 2. Aufl., *Jülicher*, s. v. Exorcismus). Daher tritt er dann außerordentlich häufig in den Zauberpapyri der heidnischen Welt auf; geschrieben worden ist er jedenfalls fast nur von Heiden (*Baudissin*, a. a. O. II, S. 211). Vgl. weiter *Pauly-Wissowa*, RE, s. v. Iao; *Greßmann*, ZAT, NF II, 1925, S. 10 ff.; *Baudissin*, a. a. O. II, S. 193 ff. Die synkretistische Verwendung von Iao in Verbindung mit anderen Gottesnamen ist z. B. bezeugt in CIL, II, Suppl. Nr. 5665, cf. *Roscher*, Lexikon, s. v. Sarapis, weitere Beispiele bei *Greßmann*, a. a. O. S. 16 ff., 19 f. (Zeus, Sarapis, Belsamin-Aion, Dionysos). Bis in die alttestamentliche Religionsgeschichte zurück verfolgt *Eißfeldt*, ZMR, XLII, 1927, S. 161—86, das Problem: Jahwe-Name und Zauberwesen. Ein Beitrag zur Frage „Religion und Magie".

[74] Es sei auch hier nur auf das monumentale Werk *Baudissins* verwiesen, das das religionsgeschichtliche Problem in umfassender Weise unter Auseinandersetzung mit der gesamten einschlägigen Literatur (im Nachtrag ist der Literaturnachweis bis zum Erscheinen ergänzt worden) und auf der Grundlage minutiöser Untersuchung des LXX-Textes behandelt. Vgl. o. Kap. I, Anm. 12.

[75] *Baudissin* hat im 8. Kapitel der 2. Abteilung des 3. Teils seines Werkes die Vorstellung von dem Gott als Herrn des Volkes und Gott als dem Herrn des Alls untersucht und dabei den Ton stark auf die religiöse Grundlage der ganzen Vorstellung gelegt. Es scheint das Eigentümliche der LXX, bzw. der Frömmigkeit des hellenistischen Judentums zu sein, daß es sich eine durchaus weltförmige, rationale Sprache geschaffen hat, die aber doch Ausdrucksmittel inniger persönlicher Frömmigkeit sein oder werden kann. Die Missionskraft des hellenistischen Judentums beruht sicher zum guten Teil darauf, daß es gleichzeitig den rationalen wie den irrationalen Bedürfnissen des Menschen entgegenkam. Pantokrator als philosophischer Begriff und als hoffnungsfreudige und vertrauensvolle Glaubensaussage ist für diese schon in der alttestamentlichen Religion angelegte Doppelseitigkeit typisch.

[76] *Wilhelm Bousset*, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, 1915, S. S. 205 ff.

[77] Vgl. *Adolf v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 4. Aufl., 1909, S. 507 ff. *Harnack* zitiert Justin, Apol. II, 13, fin.: „Alle (nichtchristlichen) Schriftsteller konnten vermöge des innewohnenden angeborenen Samens des Logos das wahrhaft Seiende erkennen — aber nur dunkel. Denn ein Anderes ist die spora und das mimema einer Sache, *die nach dem Maß der Empfänglichkeit* verliehen werden, und etwas Anderes die Sache selbst, die zu besitzen und nachzuahmen durch göttliche Gnade verliehen wird." Aber auch Justin nimmt die jüdische Gedanken-

reihe von der Abhängigkeit aller probehaltigen Erkenntnisse vom AT auf, wie *Harnack* meint, weil er „die Folgen der Dämonenherrschaft so hoch veranschlagt hat, daß er dem auf sich selbstgestellten *σπέρμα λόγου ἔμφυτον* nichts mehr zutraute, und ihm daher Wahrheit und prophetische Offenbarung untrennbar wurden" (S. 511, 1).

[78] *Ditlef Nielsen*, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, 1922.

[79] *Wilhelm Bousset*, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 2. Aufl., 1921. *Boussets* heiß umstrittene These wird sich gegenüber den Untersuchungen von *Baudissin* nicht mehr halten lassen.

[80] Vgl. *Baudissin*, Kyrios, III, S. 57—61. „Eine Gottesbenennung māre', verkürzt mār, läßt sich mit Sicherheit nur im Aramäischen und Südarabischen nachweisen" (S. 57). „Nach dieser beschränkten Ausdehnung der Bezeugung ist mār, māre' keinesfalls eine dem ältesten Semitismus angehörende Gottesbenennung, das Wort überhaupt keine altsemitische Bildung" (S. 60 f.). In der nachchristlichen Volksreligion Palästinas dient mār als Prädikat der Heiligen.

[81] Vgl. o. die Anm. 25, 27, 28.

[82] Zwar liegt in „*κύριος τῶν δυνάμεων*" der Versuch einer wörtlichen Wiedergabe des alttestamentlichen Textes vor, aber, während im hebräischen AT „Jahwe der Heere" ursprünglich den Kriegsgott von Silo bezeichnet, der von David nach Jerusalem überführt wurde, hat in der LXX der Terminus jedenfalls astrologische Beziehungen (vgl. Jes 34, 4). Dasselbe gilt wohl auch von der Wiedergabe von „ṣĕbā'ōt" mit „*τῶν στρατιῶν*", die erst bei Aquila auftritt. An die Stelle der nationalen Bestimmtheit des Gottesbegriffs ist auch hier eine universale getreten.

[83] Vgl. *Emil Schürer*, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι Θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst, SAB 1897, S. 200—25, und dazu *F. Cumont*, Hypsistos, 1897. *Schürer* erwähnt in diesem Zusammenhang eine abendländische, auch für Nordafrika bezeugte Sekte von coelicolae, die aus dem Judentum hervorgegangen, oder zum mindesten in ihrem Monotheismus entscheidend von ihm bestimmt sind. Vgl. auch *Gustav Krüger*, *RE*, s. vv. Himmelanbeter und Hypsistarier und Messalianer. Die zu Apg 13, 50; 17, 4 D-Lesart „coelicolae", ausgesprochene Vermutung, daß bei dem Urheber der Lesart vielleicht Bekanntschaft mit der Sekte vorliege, scheint sich mit dem Hinweis zu erledigen, daß die Juden überhaupt gelegentlich ähnlich charakterisiert wurden. Vgl. z. B. die unten, Anm. 138 a, mitgeteilte Stelle aus *Juvenal*, Satyren XIV, 95 ff., wo es heißt: nil praeter nubes et caeli numen adorant. Zu *Θεὸς ὕψιστος* vgl. auch *Schürer*, a. a. O., Register s. v.

[84] Jesus Sirach braucht den Titel „hypsistos" als Gottesbezeichnung 44mal nach B (*Baudissin*, Kyrios, I, S. 414). Bei Jeremia taucht als universalistische, stark philosophisch orientierte Gottesbezeichnung noch auf: *ὁ ὤν* (1, 6; 14, 13; 32 (39), 17, vgl. Ex 3, 14). Vgl. ebenda, III, S. 699. Auch hier liegt ein Mißverständnis des MT vor. Die Bezeichnung *ΟΩΝ*, die wohl auf Ex 3, 14 zurückgeht, erscheint im NT Apk Joh 1, 4 und 1, 8 *Dölger*, *ΙΧΘΥΣ*, I, 2. Aufl. 1928, S. 268 ff., weist sie auf einer gnostischen Gemme als Christusbezeichnung neben *ΙΑΩ ΙΧΘΥΣ* nach. Auf dem Kreuzesnymbus der Christusbilder in der griechischen Kirche findet sie sich noch heute, die drei Buchstaben verteilt auf die drei

Enden des Kreuzes, und in entsprechender Verwendung auch bei Darstellungen Gottes, des Vaters, und des heiligen Geistes.

[85] Vgl. *Schlatter*, a. a. O., S. 70—90; dort auch das Material für die folgenden Ausführungen, in denen wir *Schlatters* Darstellung zusammenfassen.

[86] *Heinrich Guttmann* a. a. O. (s. Anm. 26), S. 4.

[87] S. o. Kapitel I, Anm. 24 und 54.

[88] Vgl. *Strack-Billerbeck*, a. a. O., II, S. 402 ff. Neben den jüdischen Rabbinen, die meinen, daß auch Israel den astralen Mächten unterstellt sei, ist Paulus zu nennen, der erst im Christentum die Erlösung von diesen Mächten findet. Er setzt dabei wohl im Diasporajudentum weit verbreitete Anschauungen voraus. Vgl. z. B. Gal 4, 3. 9 f. und dazu *H. Lietzmann*, 1923.

[89] De fuga et inventione c. 20 (*Cohn-Wendland* III, S. 117 f.). Es finden sich daneben auch andere trinitarische Formulierungen bei Philo. Besser als von einer Dreieinigkeit spricht man bei Philo von einer Siebeneinigkeit. Vgl. *Bousset*, Religion des Judentums, 3. Aufl., 1926, S. 438 ff.

[90] Vgl. *Richard Reitzenstein*, Das iranische Erlösungsmysterium, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1921, S. 174.

[91] Die Termini „gnosis“ und „sophia“ scheinen im NT und in der LXX im allgemeinen in der Weise angewendet zu werden, daß ersterer im ganzen die irrationale, letzterer mehr die rationale Seite menschlicher Erkenntnis zum Ausdruck bringt. Sophia ist praktische Weisheit, gnosis mystische Schau. Die eine bezieht sich auf die Schöpfung, die andere auf die Erlösung, wenn auch diese Unterscheidung nicht scharf durchzuführen ist. Als Gottesgabe, bzw. als auf Offenbarung beruhend können beide betrachtet werden. So sieht Paulus sein Wissen um die göttliche Weltreligion wie sein Eindringen in das Geheimnis der Erlösung an. Nur wo Erkenntnis sich als menschlicher Eigenbesitz versteht, wird sie zur Hybris und gleichzeitig zur Torheit, wie denn Paulus mit seiner Gegenüberstellung von sophia und moria trotz seiner Predigt von der „Torheit des Kreuzes“ sich in dem Banne rationalisierender jüdisch-hellenischer Frömmigkeit befindet, was auch aus seiner abwertenden Verwendung des Begriffes „nepioi“, der bei Jesus geradezu Prädikat der Gotteskinder ist, hervorgeht. Vgl. I Kor 1, 18 mit 2, 6 und 3, 1.

[92] *Friedrich Focke*, Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus, 1913, S. 104, verweist dafür auf *Wendland* und *O. Kern*, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion 1895, S. 41 ff. Ueber die Polemik gegen die hellenistischen Mysterienreligionen s. *Focke*, S. 102 ff.

[93] Vgl. Kapitel I, Anm. 46.

[94] *Focke*, a. a. O. S. 37 f., stellt im Anschluß an die zitierte Stelle fest: „Als zwingender Schluß ergibt sich daraus zunächst der, daß die Auffassung des II. Verfassers (des Verfs. des 2. Teiles der Sap) von Körper und Seele eine dualistische, also ganz nach hellenischer Vorstellung orientierte war. Dementsprechend werden wir von vornherein annehmen dürfen, daß der Unsterblichkeitsglaube des II. Verfassers sich nur auf das Fortleben der Seele erstreckte.“

[95] *Max Pohlenz*, Stoa und Semitismus, N. Jhb. f. Wiss. u. Jugendbild., II, 1926, S. 257—69, vgl. ZAT, NF IV, 1927, S. 209, fragt, „ob und wie weit die hellenistische Philosophie schon in ihren Anfängen einen unhellenischen Einschlag hat“.

[96] Vgl. etwa die Untersuchungen von *A. Bonhöffer*, Epiktet und das Neue Testament, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, X, 1911, S. 339 ff. Der Unterschied wird deutlich in der Debatte über „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib" in den Theol. Bl., III, 1924, *Gustav Krüger*, S. 177 f., *Hans Windisch*, S. 252 ff.: Zum Thema: Luther und Epiktet. Stoischen Einfluß im LXX-Psalter hat in bezug auf Ps 51 (50), 14 b *A. Posner* in ZAT, NF II, 1925, S. 276, nachgewiesen.

[97] Schabbat 31 a, Baraitha; vgl. *Strack-Billerbeck*, I, S. 930 f.: Rabbi Hillel faßt die Tora zusammen in der negativ formulierten goldenen Regel. Vgl. Matth 7, 12 und den Schriftgelehrten bei Luk 10, 27.

[98] Diese sogenannten noachischen Gebote beziehen sich zunächst auf die Frem den im heiligen Lande, die durch ihre Beobachtung die kultische Verunreinigung des Landes vermeiden sollen. Doch scheint die Verwendung dieser Gebote in der Apg darauf hinzudeuten, daß sie bereits in der Missionspraxis des Judentums als erste Voraussetzung für die Berührung mit Heiden eine gewisse Bedeutung erlangt hatten. Der Proselyt sollte jedoch das ganze Gesetz befolgen. Die Rabbinen zählten 6 oder 7 noachische Gebote oder deuteten die 30 Silberlinge Sach 11, 12 auf 30 Gebote. *Strack-Billerbeck*, I, S. 927; II, S. 721 f.

[99] Vgl. Hosea 4, 1 ff.; Röm 1, 23 f.

[100] Gottlosigkeit bedeutet nicht Atheismus (Jak 2, 19), sondern vom ethischen Gottesbegriff aus den Ungehorsam gegen Gott. Der Ungehorsam ist die dem semitischen Gottesbegriff überhaupt entsprechende Grundsünde, und es weist auf das Eindringen eines anderen mehr pantheistischen Gottesbegriffs, wenn daneben schon im hebräischen AT die Hybris als Ursünde erscheint (Gen 3, 5: Eritis sicut dii scientes bonum et malum. Gen 11; Jes 2, 9. 11 usw.). Für die LXX ist charakteristisch, daß bei ihr gelegentlich der Begriff der Hybris eindringt, der eigentlich einen dem Judentum fremden Gottesbegriff voraussetzt. Hybris ist vielfach Uebersetzung von gaʿōn. Aber während die hebräische Vokabel sowohl in gutem (Stolz, Herrlichkeit, Pracht) als in bösem Sinne gebraucht werden kann, hat Hybris immer die kritische Bedeutung. So hat Jer 13, 9, MT, einfach den Sinn: „Ich will vernichten die Pracht Judas und die Pracht Jerusalems ..." Mit dieser Vernichtung wird bestraft die Sünde des Ungehorsams von der im folgenden die Rede ist. Es bedeutet moderne Psychologisierung, wenn *Giesebrecht* übersetzt 'Stolz', und es liegt Vermischung zweier verschiedener Vorstellungen von der Grundsünde der Juden vor, wenn *Rothstein* bei *Kautzsch* gaʿōn mit „Hochmut" wiedergibt; vielleicht wollte sogar *Giesebrecht* mit 'Stolz' dieselbe negative Charakterisierung des Volkes aussprechen. Natürlich soll nicht bestritten werden, daß gaʿōn im AT überhaupt im negativen Sinne vorkommt, auch nicht, daß das AT die Sünde des Hochmuts nennt und bekämpft. Aber an der vorliegenden Stelle ist vom Ungehorsam die Rede, und erst LXX trägt den Gedanken an den Hochmut ein und gibt der Stelle dadurch auch insofern eine andere Nuance, als Gott jetzt nicht mehr etwas an sich Wertvolles zur Strafe vernichtet — das ist ein häufiger alttestamentlicher Gedanke — sondern das sündige Wesen des Menschen selbst trifft. Mit dieser letzteren Formulierung ist auch deutlich gesagt, daß durch diese Anschauung gleichzeitig eine Vertiefung eintritt, insofern nicht mehr die Einzelsünde als solche, sondern die sündige Gesinnung erfaßt wird. Es wird damit deutlich, daß die Hellenisierung des AT keineswegs nur unter

negativen Vorzeichen betrachtet werden kann. Liegt doch gerade hier eine der Wurzeln neutestamentlicher, christlicher Sittlichkeit.

101 Vgl. *Lietzmann*, Exkurs: Lasterkataloge, zu Röm 1, 31; dort weitere Material- und Literaturangaben auch zum folgenden.

102 *Adolf Deißmann*, Licht vom Osten, Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4. Aufl., 1923, S. 351 ff., besonders S. 358 f.

103 Die Sünde des Götzendienstes ist die des Ungehorsams gegen Jahwe; wenn sie vor allem seit Hosea unter dem Bilde der Hurerei dargestellt wird, so sind damit dualistische Gedankengänge vorgebildet, die im späteren Judentum den Geschlechtstrieb als den bösen Trieb schlechthin betrachten ließen und demgemäß z. B. auch die Legende vom Sündenfall ausgestalteten. Die Ansatzpunkte einer solchen Entwicklung werden bei einer psychoanalytischen Betrachtung des Hosea deutlich. Vgl. *Adolf Allwohn*, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung, 1926, S. 60 ff. Leider hat *Allwohn* seine Untersuchung auf diese Zusammenhänge nicht ausgedehnt.

104 Vgl. dazu den Kommentar von *Rudolf Knopf*, Handbuch zum NT, Ergänzungsband, 1920.

105 Vgl. *Karl Weidinger*, Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese, 1928; *Weidinger* zieht das jüdische und hellenistische Material zum Vergleich heran und stellt fest, „daß das Judentum sich bei seiner Propaganda in hohem Maße der Paränese bedient" hat (S. 13). Besonders deutlich zeigen *Phokylides* und *Josephus*, „daß man sich des (hellenistischen) Schemas gern bediente, um Heiden das Judentum nahezubringen und verständlich zu machen, indem man es an hellenisches Wesen anpaßte, ein Brauch, der bisweilen bis zum bewußten Verschweigen von spezifisch Jüdischem geübt wurde" (S. 49). Gott und die Eltern ehren, erscheint als jüdische Eigenart in den Sibyllinen III, 593.

106 *Nikolaus Müller - Nikos A. Bees*, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, 1919, Nr. 18: „O daß ich doch, Justos, vermocht hätte, dich in goldenem Sarge beizusetzen, ich, der ich dich aufgezogen hatte. Nun, Herr, (laß) in Frieden ihn ruhen, den Justos, das zarte, unvergleichliche Kind, in deinem gerechten Walten!"

107 Hier handelt es sich allerdings um eine in Heidentum, Judentum und Christentum gleichmäßig auftretende Klage, die nicht einmal der christliche Auferstehungsglaube hat ausschalten können; die geknickte Rose, die geborstene Säule sind noch heute ihre häufigsten Symbole.

108 Ebenda Nr. 7. Dort weitere Beispiele für diese und ähnliche Prädikate.

109 Ebenda Nr. 145; dazu *Deißmann*, a. a. O. S. 387 ff.: Die Grabinschrift der römischen Jüdin Regina.

110 Der Typus der Versuchung hat im hellenistischen Judentum eine besondere Bedeutung für seine Umgestaltung zur Erlösungsreligion. Eine gesetzliche Frömmigkeit muß ihre Helden als die, die selbst in Kämpfen und Proben (Herakles) aus eigener Kraft siegen, hinstellen. Das Judentum schildert seine Frommen als die, die Gott aus der Versuchung errettet hat, und knüpft daran die Hoffnung auf die eigene Bewahrung. Der Typus bedarf der genaueren Untersuchung um so mehr, als er in der Jesusdarstellung des NT und in der Frömmigkeit der ältesten Christen eine besondere Rolle spielt.

[111] Vgl. auch den bei Paulus auftretenden Typus der Mimesis (*v. Dobschütz* zu I Thess 1, 6), der aber durch die rein ethische Deutung wohl nicht erschöpft ist.

[112] Vgl. oben Anm. 73. Die Geheimhaltung des Tetragramms und andererseits die Erhaltung bzw. Einführung desselben in archaischer Form im griechischen AT mußte die heidnische Auffassung stützen. Vgl. auch die Haltung *Philos* und dazu *Schlatter*, a. a. O. S. 31 und 395 f.

[113] *Paul Kahle*, Die Totenklage im heutigen Aegypten, Eucharisterion für Hermann Gunkel, 1923, I, S. 375, Z. 87.

[114] Die Sabbatfeier des hellenistischen Judentums erscheint schon bei *Philo* dem Anspruch nach als ein Weltfest (vita Mos II, 137); sie ist jedenfalls kein rein jüdisches Produkt und hat wohl gerade deshalb auf heidnische Kreise einen so weitreichenden Einfluß ausgeübt. Vgl. im allgemeinen *Moritz Friedländer*, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908, S. 33—45.

[115] Sermon. I, 9, 68 ff.: ‚meliore tempore dicam: hodie tricensima sabbata. vin tu curtis Judaeis oppedere?' — ‚Nulla mihi', inquam ‚religio est'. ‚at mi: sum paulo infirmior, unus multorum'. Die literarischen Texte über das Judentum waren z. T. bereits in der ursprünglichen *Rosenschen* Arbeit verwertet. Sie finden sich jetzt bequem zusammengestellt bei *Théodore Reinach*, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme, 1895.

[116] *Ovid*, remed. amor. 219.

[117] Vgl. Anm. 114 und *Josephus*, c. Apion. II, 39. Heidnische Sabbatverehrer begegnen noch im 3. christlichen Jahrhundert bei *Tertullian*, Apol. 16; ad Nat. I, 13 (*Friedländer*, a. a. O. S. 33 ff.). Daß die Sabbatfeier in der Diaspora kein rein jüdisches Produkt ist, ist gegenüber den philosophischen, kosmischen, astrologischen Deutungsversuchen und dem sich damit verbindenden Aberglauben notwendig anzunehmen (*Friedländer*, a. a. O. S. 45).

[118] *v. Dobschütz*, RE XVI, s. v. Proselyten, S. 119, lehnt allerdings die Möglichkeit eines sicheren Nachweises für sakramentale Gedanken im Zusammenhang mit den jüdischen Riten der Beschneidung und Taufe ab. Auch *Bousset-Greßmann*, a. a. O. S. 199 f., stellen zunächst fest: „Vor allem kennt die jüdische Kirche im großen und ganzen keine Sakramente." Aber es heißt dann doch: „Hingegen weist uns die Beobachtung, daß im jungen Christentum bestimmte heilige Handlungen . . . sakramentalen Wert bekamen, darauf hin, daß *doch in gewissen nichtoffiziellen Kreisen des Judentums das 'Sakrament' bekannt* gewesen sein muß. Das wird namentlich in den *essenischen Kreisen* (Hervorhebungen von *Bousset*) der Fall gewesen sein." Das von uns beigebrachte Material scheint doch die Annahme des Eindringens solcher Gedanken in das Diasporajudentum überhaupt nahezulegen. Der Gedanke der Wiedergeburt, der offenbar in der Bezeichnung des Proselyten als Neophyt und in der Felicitas-Inschrift angedeutet ist, läßt sich schwerlich anders verstehen. Vgl. auch *Gottfried Polster*, a. a. O. S. 34 (s. o. Anm. 43). *Strack-Billerbeck*, I, S. 929; II, S. 423.

[119] Vgl. *Schlatter*, a. a. O. S. 401.

[120] *Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff*, Die griechische Literatur des Altertums in: Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, I, VIII, Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, 1912, S. 3—318, S. 178.

[121] *Joachim Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu, I, 1923, S. 26.

[122] *Lidzbarski*, Ephemeris, I, S. 186 ff. Daneben finden sich auch zweisprachige

Inschriften auf Ossuarien südöstlich Jerusalem, ebenda III, S. 50 f. Vgl. auch den Exkurs über: Die Stellung der alten Synagoge zu den Kulturgütern der heidnischen Welt bei *Strack-Billerbeck*, IV, 1, S. 384 ff.

[123] *Joach. Jeremias*, a. a. O. S. 16.

[124] *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 198, dort auch die Josephus- und Rabbinenstellen.

[125] *Schlatter*, a. a. O. S. 60 ff.

[126] Vgl. o. Anm. 111.

[127] Vgl. o. Anm. 88.

[128] *Lidzbarski*, a. a. O. II, 199. Jüdisch-griechische Grabinschriften haben sich auch auf Sarkophagen (schon das ist hellenistisch!) in einer Grabhöhle auf dem Gute des syrischen Waisenhauses gefunden. Sie stammen aus dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems. Eine nennt eine Jüdin aus Bēsān, dem hellenistischen Skythopolis, ebenda 191 ff. Vgl. auch I, 313, die Grabinschrift eines jüdischen Trödlers Justus, Sohnes des Ruben aus Alexandria, der in Jerusalem gestorben war, und die eines gewissen Menassē (griechisch), II, S. 335, Z. 14.

[129] Siehe *Gottfried Polster*, o. Anm. 43. Seine Bemerkungen zu dem Traktat sind auch im folgenden benutzt. Daneben beziehen wir uns auf das von *Strack-Billerbeck* in dem o. Anm. 35 genannten Werk gesammelte Material.

[130] *Hirsch*, Jewish Encyclopedia, s. v. Proselyt.

[131] *Strack-Billerbeck*, II, S. 315.

[132] *Polster*, a. a. O. S. 19.

[133] *Strack-Billerbeck*, II, S. 315. Auch Moses selbst gilt der jüdischen Ueberlieferung als ein Lehrer der ganzen Menschheit, vgl. *Josephus*, c. Apion. II, 169. Dasselbe ist bei Abraham der Fall, vgl. *Strack-Billerbeck*, III, S. 539 f. zu Gal 3, 8, und *Otto Schmitz*, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum, in: Festschrift für Adolf Schlatter, 1922, S. 106. Berühmte Rabbinen wie Meir, Akiba, dazu der Bibelübersetzer Aquila, der vielleicht mit Onkelos, dem Verfasser des Targum zum Pentateuch zu identifizieren ist, waren selbst Proselyten. Philo ist „einer unserer Hauptzeugen für eine mächtige jüdische Propaganda"; das stellt *Bousset-Greßmann*, a. a. O. S. 80 ff., fest; dort ist überhaupt das biblische und sonstige Material für die jüdische Propaganda zusammengestellt. Die Philo-Stellen s. bei *Bertholet*, a. a. O. S. 285 ff.

[134] Auch die römische Gesetzgebung wandte sich mehrfach gegen die Beschneidung. Vgl. u. Anm. 142.

[135] Vgl. o. Kap. I, Anm. 46.

[136] Weiteres Material bei *Jackson* and *Lake*, The Beginnings of Christianity, I, S. 42 ff. Daß übrigens auch dieses rabbinische Judentum hellenistisch beeinflußt war, zeigt z. B. das Vorkommen griechischer Namen in der Mischna, z. B. im Traktat Abot in der Ausgabe von *Marti-Beer* S. XXVIII, 8, 22 f., 60, 64, 93, 101. Erst im 3. Jahrh. setzte sich die Verfehmung der griechischen Bildung allgemein durch. Von einem Halbproselytentum muß man sprechen, obwohl das jüdische Gesetz keine Halbproselyten kennt.

[137] Vgl. o. Anm. 115.

[138] Hist. 37, 17, vgl. auch *Tacitus*, hist. V, 5.

[138a] Quidam sortiti metuentem sabbata patrem nil praeter nubes et caeli numen adorant, nec distare putant humana carne suillam qua pater abstinuit; mox et praeputia ponunt. Romanas autem soliti contemnere leges, Judaicum

ediscunt et servant ac metuunt ius; tradidit arcano quodcumque volumine Moses: non monstrare vias eadem nisi sacra colenti; quaesitum ad fontem solos deducere verpos. sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux ignava et partem vitae non attigit ullam.

139 *Horaz*, sermon. I, 4, 143.

140 Vgl. Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, I, II, 1928, s. v. Antisemitismus. In Rom richtete sich die Kritik der Vertreter des alten Römertums seit Catos Zeiten allerdings zunächst gegen griechische und orientalische Einflüsse im allgemeinen (*George La Piana*, Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire, Harv. Theol. Rev., XX, 1927, 4, S. 227 ff., vgl. auch die Besprechung von *Richard Laqueur*, ZKG, NF X, 1928, 3, S. 426 ff.). Ein 19 n. Chr. von Tiberius veranlaßter Senatsbeschluß wendet sich ebenfalls gegen jüdischen und ägyptischen Kult zugleich (*Tacitus*, Ann. II, 85; *Ed. Meyer*, Ursprung und Anfänge des Christentums, III, 1923, S. 461 f.). Aber die berüchtigte Tacitusstelle (hist. V, 3 ff.) wendet sich gegen die Juden allein wegen des adversus omnes alios hostile odium und des mos absurdus sordidusque, und auch sonst sind die Aeußerungen eines antiken Antisemitismus, der sich gegen die Juden im besonderen richtete, mannigfach bezeugt. Vgl. die von *H. Idris Bell*, Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria . . ., 1924, S. 10, Anm. 1, zusammengestellte Literatur. Die im Text erwähnte *Sueton*-Stelle in der vita Claudii 25, 3 lautet: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

141 Die Politik des Claudius war im ganzen judenfreundlich. Trotzdem kam es auch bei ihm zu Regierungsmaßnahmen gegen die Juden. Vgl. das von *Ed. Meyer*, a. a. O. S. 462 f. zusammengestellte Material und vor allem den von *H. Idris Bell*, a. a. O., herausgegebenen Papyrus London 1912, der das Verbot des Zuzugs syrischer Juden nach Aegypten enthält, das nach *Deißmann*, Paulus, 2. Aufl., 1925, S. 177 f., möglicherweise den Apostel hinderte, in Aegypten zu missionieren.

142 Die Propaganda unter Nichtjuden, namentlich römischen Bürgern, ist allerdings auch schon von früheren Kaisern seit Tiberius und Claudius verboten worden (*Ed. Meyer*, a. a. O., S. 463), aber erst hier wird die entscheidende Maßregel getroffen, die vielleicht ein allgemeines Verbot der Beschneidung bedeutete. Jedenfalls hat Antoninus Pius das Verbot auf die Beschneidung von Nichtjuden beschränkt, vgl. *Moore*, a. a. O. I, S. 351. Vgl. *Strack-Billerbeck*, IV, 1, S. 36 f. und *Gottfried Polster*, a. a. O. (o. Anm. 43), S. 18.

143 Das Material bei *Strack-Billerbeck*, II, S. 717 ff., vgl. *Polster*, a. a. O. S. 24.

144 Der Zustrom zum Judentum scheint bewiesen z. B. durch die rabbinische Diskussion über Proselyten aus Eigennutz. Vgl. *Strack-Billerbeck* an den eben zitierten Stellen. In Verfolgungszeiten kamen Uebertritte vom Christentum zum Judentum vor, vgl. *Schürer*, a. a. O. III, S. 121. *Celsus* tadelt die Juden, daß sie Angehörige fremder Völker auffordern, ihren väterlichen Kult aufzugeben und das Judentum anzunehmen; so *George La Piana*, Harv. Theol. Rev. XX, 1927, S. 386. Noch *Chrysostomus* wendet sich in seinen Predigten gegen die Hinneigung zum Judentum, die in der Teilnahme an Fasten und Festen zum Ausdruck kommt, vgl. *Dubnow* in dem u. Kap. III, Anm. 158 zitierten Werk, Bd. III, S. 230 ff. Neben den kultischen Bräuchen ist zu allen Zeiten der Wortgottesdienst

der Synagoge ein wichtiges Mittel der Propaganda gewesen. Wir müssen es uns versagen, an dieser Stelle darauf näher einzugehen.

[145] Vgl. *Hugo Greßmann*, Hellenistisches oder rabbinisches Judentum? Theol. Bl., II, 1923, S. 144 ff. *Greßmann* hat seinen Standpunkt auch bei der Herausgabe des *Boussetschen* Werkes über die Religion des Judentums zum Ausdruck gebracht (s. o. Anm. 40), vgl. die Rezension von *Bultmann*, ThLZ, LIII, 1928, S. 250 ff.

[146] Vgl. jetzt auch *Leo Baeck*, Hebrew Union College Annual, II, 1925, zitiert nach DLZ, NF III, 1926, S. 106: „Das Judentum lebt im Christentum fort." Das dürfte im ganzen auch die Meinung von *George Foot Moore* sein, der in seinem zweibändigen Werk: Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim, 1927, eine außerordentlich positive Darstellung des nachchristlichen Judentums gegeben hat. Es ist übrigens deutlich, daß sich diese Ansichten nicht ohne weiteres mit der eben zitierten von *Greßmann* vertragen. Im Gegenteil, gerade das rabbinische Judentum erscheint hier als Träger der echten alttestamentlichen Religion, und zum mindesten bei dem christlichen *Moore* ist das in einer bestimmten, u. E. einseitigen Beurteilung des Christentums begründet, die in ihm nur die ethische Religion sehen möchte.

[147] Ueber die Hoffnung am Grabe im hellenistischen Judentum denke ich an anderer Stelle zu handeln. Zufällige oder versehentliche Uebernahme des Monogramms Christi oder des Kreuzes ist mir in zwei Fällen auf oberhessischen Judenfriedhöfen (in Hörnsheim und in Hungen) begegnet (*B.*).

[148] *Otto Stählin*, Die hellenistisch-jüdische Litteratur, SA aus *W. v. Christs* Griechischer Litteraturgeschichte, 2. Teil, 1. Hälfte, 6. Aufl., 1921, S. 652, nach *Treitel*, Philonische Studien, 1915, 23. 83.

[149] *Volz*, Jüdische Eschatologie, 1903, S. 159.

[150] Jüdische Sibylle, III, 195, „allen Sterblichen die Wegweiser des Lebens", vgl. 583 ff. (*Stählin*, a. a. O., S. 616 f.). Vgl. auch Paulus, Röm 2, 19.

III. Juden und Phönizier in der Diaspora.

[1] Der Nachweis eines unmittelbaren auf Uebertritten beruhenden Zusammenhanges zwischen beiden Völkern ließe sich nur führen auf Grund einer eingehenden Untersuchung namentlich des inschriftlichen, papyrologischen und literarischen Materials auch der kleinsten Orte der antiken Welt. Ein derartiger Versuch soll hier nur in beschränktem Umfange für Aegypten und Rom unternommen werden. Im übrigen müssen wir uns mit allgemeinen Hinweisen begnügen. Die Einzeluntersuchung wird vielfach nur von Spezialisten geleistet werden können.

[2] Unter den Gebieten des Römischen Reichs nimmt Aegypten auch in unserem Zusammenhang eine besondere Stellung ein, insofern hier die Berührung phönizischer und jüdischer Elemente sich mit Sicherheit in die vorhellenistische Epoche zurückverfolgen läßt. Bereits in früherer Zeit scheint das Judentum auch die östlichen Mittelmeergebiete aufgesucht zu haben, wie sie ja offenbar eine wichtige Interessensphäre des phönizischen Handels ausmachten. Es kommen in diesem Zusammenhang die kleinasiatischen Länder, namentlich die Küstenlandschaften, die ägäischen Inseln und die Balkanhalbinsel mit den im Nordosten anschließenden Küstenländern der Aegäis in Betracht. Im westlichen Mittelmeer bildeten das

römische Afrika, Gallien und Spanien das phönizische Kolonisationsgebiet, während Italien mit Rom in der späthellenistischen Zeit sich dem Einströmen einer mannigfach zusammengesetzten Fremdenbevölkerung öffnete. Die Juden sind in alle diese Gebiete wohl erst in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten gelangt. Aus diesen geographischen Erwägungen ergibt sich unsere Behandlung der im Römischen Reich vereinigten Mittelmeerländer, von denen ja Syrien als Heimatland der Juden wie der Phönizier vorweggenommen werden muß. Im übrigen ordnen wir an: 1. Aegypten, 2. Die Küstenländer und Inseln der Aegäis einschließlich der kleinasiatischen, 3. Afrika und das spanisch-gallische Küstenland, 4. Rom mit Italien. Der letzte Teil wird dann zusammenfassend die im allgemeinen über die Grenzen des Römischen Reichs hinausgehenden Handelswege der Phönizier im Osten und Norden behandeln, wobei wir meist auf zeitlich sehr viel spätere Zeugnisse für das Judentum angewiesen sind, wenn auch wenigstens für den Osten sein früheres Vorhandensein mit Sicherheit angenommen werden darf.

[3] Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die folgenden Zitate aus dem ursprünglichen *Rosenschen* Manuskript stammen; eine ganz ähnliche Zusammenstellung findet sich jetzt in einem Aufsatz von *Aldo Neppi Modona*, La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell' età ellenistica e romana, Aegyptus, II, 1921, S. 254. Uebrigens ist bereits Psalm 87 Zeugnis für eine weitausgedehnte jüdische Diaspora.

[4] Vgl. *Kautzsch*, Apokryphen I, 30, und *Willrich*, Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur, 1924, S. 50 ff., der energisch die Echtheit bestreitet, dazu *Richard Laqueur*, Griechische Urkunden in der jüdisch-hellenistischen Literatur, Hist. Ztschr., 136, 1927, 2, S. 229—52. *Bousset-Greßmann*, a. a. O. S. 67, Anm. 2, die die Debatte über die Echtheit mitteilen, datieren das Edikt nach *Josephus*, antiqu. XIV, 8, 5, endgültig auf die Zeit nach 47 v. Chr. Die uns vorliegende Bearbeitung des I Makk-Buches fällt spätestens in die letzten Jahre Herodes d. Gr.

[5] *Strabo* bei *Josephus*, antiqu. XIV, 7, 2. Der Satz bezieht sich wahrscheinlich auf die Zeit *Strabos* (68 v. Chr. bis 20 n. Chr.).

[6] *Philo*, Legatio ad Gaium, c. 36 (*Cohn-Wendland* VI, S. 172).

[7] Vgl. o. Einleitung, Anm. 10.

[7a] Wesentlich anders klingt c. Apion. I, 60: Die Juden besitzen weder ein Küstenland noch Handelsemporien, sind daher auch nicht der Rassenmischung ausgesetzt, vgl. *Bousset-Greßmann*, a. a. O. S. 92. Andererseits wird bei *Philo* die Entstehung der jüdischen Diaspora gelegentlich direkt auf die Aussendung von Kolonien zurückgeführt. Vgl. *Paul Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1912, S. 192.

[8] Bei der phönizischen Kolonisation ist nicht nur an die Aussendung von Kolonien im eigentlichen Sinne zu denken — auch die phönizische Volkskraft hätte wohl schwerlich zu einer so weitgehenden Kolonisation ausgereicht — sondern auch an die Gründung von Handelsemporien und die durch sie vermittelte orientalische Kulturpropaganda. *Nahum Slouschz*, Les Hébræo-Phéniciens (vgl. Kap. I, Anm. 19), setzt, die Auffassung von *Movers* wieder aufnehmend, ähnlich wie *Hugo Winckler* und *Wilhelm Frhr. von Landau*, eine schichtweise Durchdringung der Mittelmeerwelt, insbesondere Nordafrikas, mit phönizischen

und hebräischen Elementen voraus. Die phönizische Kolonisation gilt ihm dabei als Träger einer hebräisch-phönizischen Kultur, die überall, wohin sie kam, eine liby-phönizische vorfand. Die spätere jüdische Mission konnte daher in all diesen Gebieten an Verwandtes anknüpfen.

[9] Vgl. Kap. II, Anm. 71, sowie die Darstellung bei *Schubart*, Von der Flügelsonne zum Halbmond, 1926, 134: Im Jahre 445 erreichte Esra den Befehl von Artaxerxes, das von ihm geschriebene Gesetzbuch in Juda und Jerusalem zur Geltung zu bringen. Nehemia führte es am 30. Oktober 445 tatsächlich ein. Damit ist die Autorität der persischen Regierung als entscheidender Faktor bei der Entstehung des Judentums als Kultus behauptet. Dem entspricht jedenfalls die hellenistische Anschauung, gegen die sich die jüdische Apologetik mit dem Nachweis des Alters der jüdischen Ueberlieferung wendet, daß die Juden eine erst kürzlich entstandene Sekte seien (vgl. *Schlatter*, a. a. O. S. 217). Die *Schubartsche* Darstellung kann sich vor allem auf Esra 7, 25 f. berufen, das Reskript des Artaxerxes, das Esra ermächtigt, in ganz Syrien (und Phönizien, fügt der Grieche I Esra 8, 23 hinzu) dem Volke auf Grund des alttestamentlichen Gesetzes Recht sprechen zu lassen. Vgl. auch Esra 1, 2, Kyros von Jahwe mit dem Tempelbau beauftragt.

[10] Nach Esra 2, 59 ff. waren schon unter den Heimkehrern Geschlechter, die ihre israelitische Herkunft nicht beweisen konnten. Daß ein Beweis gefordert wurde, zeigt, daß auch die Gola sich nicht rein erhalten hatte. Eine Ausschließung dieser Geschlechter findet nicht statt; nur zum Priesterdienst werden sie nicht zugelassen. Tatsächlich handelt es sich bei der Abschließung der Gola von den Bewohnern des Landes wohl vielfach um bloße Theorie oder höchstens um Versuche aus der Zeit Esras und Nehemias. Nach Esra 4, 1—5 wie nach II Kön 17, 24 bis 28 waren die exilischen Ansiedler in Palästina Jahweverehrer (vgl. zu der Darstellung des Chronisten im Buch Esra *Hölscher* bei *Kautzsch*, II, S. 509), und nach Jer 41, 4 f.; Haggai 2, 14 scheint „auch während des Exils ein gewisser Opferkult in Jerusalem weiterbestanden" zu haben (ebenda, S. 508). Jedenfalls vermischten sich die Heimkehrer mit den Bewohnern des Landes (Esra 9, 2), wobei sicher auch die religiöse Gemeinschaft hergestellt wurde, so daß der jerusalemische Kultus rasch eine nicht unbedeutende Anhängerschaft im ganzen Lande gewann. Die herrschende Weitherzigkeit spiegelt das Buch Ruth und die Geschichte von der Mission des Jona wieder (*Hölscher*, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1903, 33 ff.). Samaria und Teile der Ebene Jesreel sind damals dem Judentum unterworfen worden, vielleicht auch Gilead; Skythopolis aber blieb heidnisch.

[11] *Hölscher*, a. a. O. S. 42 f., 46 ff.

[12] Vgl. *Hermann Guthe*, Bibelatlas, 2. Aufl., 1926, Blatt 7, Nebenkarte II und III. Durch den Abfall nach 350 scheint die Gemeinde fast auf den Stand von 430 zurückgeworfen worden zu sein.

[13] Nach *Hölscher*, a. a. O. S. 70, handelt es sich bei den I Makk 5 geschilderten Kriegszügen in der unteren Jordanaue „um den ersten Schritt, den das Judentum tut, um das 351 Verlorengegangene wieder zu gewinnen". Unter Hyrkan I. wurden nach dem Untergang des Antiochus Sidetes die umliegenden Landschaften dem Judentum politisch und religiös unterworfen, die Bewohner zur Annahme der Beschneidung gezwungen. Im einzelnen sind die Nachrichten allerdings vielfach nicht klar; so bleibt unsicher, ob wirklich eine Unterwerfung der eigentlichen

Ituräa im Libanon stattgefunden habe, oder ob sich die betreffenden Nachrichten nur auf Galiläa beziehen. Ziel war jedenfalls die Reinigung des heiligen Landes von allem Heidnischen. So wurden der Tempel auf dem Garizim sowie die hellenistischen Städte Samaria und Skythopolis zerstört. Der Vernichtung konnte nur entgehen, wer sich dem Gesetze unterwarf, wie das vor allem wohl die Edomiter im südlichen Judäa getan haben (*Schlatter*, a. a. O. S. 129 ff.). *Schlatter* berührt in seiner Darstellung der Kämpfe und Eroberungen Jannais auch das Schicksal von Pella, einer Stadt im östlichen Jordantal, der Jannai Schonung unter der Bedingung der Annahme der Beschneidung anbot, die aber die Griechen ablehnten, weshalb die Stadt zerstört wurde. Diese Darstellung beruht auf einer einschneidenden Textkorrektur (Einfügung der Negation), die *Schlatter* früher nicht vollzogen hat, so daß es in der früheren Darstellung die Griechen waren, die durch Annahme der Beschneidung sich und die Stadt retten wollten. Daß derartiges möglich war, zeigt Ester 8, 17, wenigstens nach dem Verständnis der jüdischen Ueberlieferung, die die Stelle auf Uebertritte von Heiden aus Furcht vor den Juden bezieht und an solchen Uebertritten Kritik übt (vgl. den Talmudtraktat über die Proselyten 1, 7 und dazu *Polster*, Angelos, II, 1926, S. 5). *Steuernagel* bei *Kautzsch* bezieht die Stelle nicht auf Proselyten, sondern übersetzt: „Viele von der (heidnischen) Bevölkerung gaben sich für Juden aus . . .“ Diese ganze Mission der Makkabäer und ihrer Nachfolger hat aber keine Beziehung zu der universalistischen Umbildung der jüdischen Religion, entspringt vielmehr im Gegenteil dem partikularistischen Interesse an der Reinhaltung des heiligen Landes (*Schlatter*, a. a. O. S. 135). In der späteren Zeit seit dem Zuge des Pompeius gingen viele dieser Erwerbungen dem Judentum wieder verloren und die hellenistischen Städte gewannen ihren alten Charakter wieder, aber die ländliche Bevölkerung blieb in vielen Bezirken dem Judentum treu.

[14] In der späteren Perserzeit war Japho sidonisch, auch Dor und Askalon gehörten den Phöniziern; doch gingen diese Erwerbungen, die zunächst handelspolitische Bedeutung hatten — über Japho kam nach Esra 3, 7, wo allerdings vielleicht einfach die salomonischen Verhältnisse wiederholt werden, das Holz für den zweiten Tempel nach Jerusalem, während die phönizischen Städte offenbar palästinische Landesprodukte einführten —, gingen diese Erwerbungen 351 v. Chr. verloren. Vgl. *Hölscher*, a. a. O. S. 15 f. und *dsb.* bei *Kautzsch* z. St. Bei den Orten an der palästinischen Küste, die später so stark hellenisiert waren, handelt es sich wohl überhaupt vielfach um phönizische Gründungen aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Vgl. *Tscherikower*, Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Großen bis auf die Römerzeit, Philologus, Supplbd. XIX, 1, 1927, S. 78.

[15] Vgl. Jer 49, 1: „Weshalb hat denn Milkom Gad beerbt und sich dessen Volk in seinen Städten niedergelassen“? Die Stelle führt wohl in ihrem Grundstock in die exilische Zeit zurück; aber spätere Zusätze beweisen, daß das Problem der Nachbarvölker seine Aktualität für Juda behalten hat.

[16] Vgl. Einleitung, Anm. 5. Ueber das gute Verhältnis zu dem Nachbarvolk in vorexilischer Zeit und über die Bedeutung des edomitischen Weistums bzw. über die edomitische Herkunft von Psalm 88 und 89, Prov 22, 17—23, 14; 30, 1—31, 9 und den edomitischen Charakter des Buches Hiob vgl. *Robert H. Pfeiffer*, Edomitic Wisdom, ZAT, NF III, 1926, 13—25. Nach 351 sind Edomiter bis in

das Jerichotal vorgedrungen, vgl. *Hölscher*, a. a. O. S. 50. Ein *Ptolemäus*, der bei *Ammonius* erwähnt wird, vielleicht der Grammatiker gleichen Namens aus Askalon (so *Schürer*, a. a. O. S. 49), schreibt: „Die Idumäer aber sind ursprünglich nicht Juden, sondern Phönizier und Syrer. Aber da sie von ihnen (den Juden) besiegt und gezwungen wurden, sich beschneiden zu lassen, zur jüdischen Sitte überzugehen und dieselben Gesetze zu halten, wurden sie Juden genannt".

[17] Die pharisäische Bewegung reicht in ihren geistigen Wurzeln bis in die exilische Zeit zurück. Von politischer Bedeutung wird sie seit der makkabäischen Zeit. Vgl. *L. Baeck*, 44. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1927, S. 33—71.

[18] *Posidonius* bezeichnet nach *Strabo* S. 760 (Geograph. XVI, 34) „die Bewohner von Jericho neben denen von Galiläa, Philadelphia und Samaria (Sebaste) als eine Mischbevölkerung aus ägyptischen, arabischen und phönikischen Elementen", *Hölscher*, a. a. O. S. 49 und 79. Die Makkabäer Simon und Judas führten bei ihren Streifzügen die Juden aus Galiläa, dem Jordantal und Gilead zurück nach Jerusalem, verzichteten also auf eine Judaisierung dieser Gebiete. Erst Aristobul hat Galiläa judaisiert, und unter Alexander Jannäus wurde in allen eroberten Gebieten die Annahme der jüdischen Sitten erzwungen. Vgl. *Schürer*, a. a. O. I, S. 185 f., 275 f., 286.

[19] Zu den bei *Josephus* antiqu. XII, 5, 5, auftretenden angeblichen Sidoniern von Sichem, die „angeblich, wenn es den Juden gut ging, zu ihnen gerechnet werden wollten, andernfalls aber sich von ihnen lossagten", vgl. *Willrich*, a. a. O. S. 14 f.

[20] Die II Makk 4, 18 f. erwähnte jerusalemische Festgesandtschaft zu den Kampfspielen in Tyrus, deren Mitglieder das antiochenische Bürgerrecht besaßen, könnte aus phönizischen Proselyten, die ursprünglich zu der phönizischen Kolonie in Antiochia gehört hätten, bestanden haben. Daß in den phönizischen Städten viele Juden lebten, scheinen die von *Josephus*, antiqu. XIV, 10 mitgeteilten Edikte Caesars und des römischen Senates vorauszusetzen, z. B. soll der römisch-jüdische Vertrag in Tyrus, Sidon und Askalon auf ehernen Tafeln veröffentlicht werden. Auch die Erlasse des Antonius, die im 12. Kapitel von *Josephus* mitgeteilt werden, dienen dem Schutze der Juden gegenüber den phönizischen Städten. Sie sind an Tyrus, Sidon, Antiochia und Aradus gerichtet. Allerdings beziehen sie sich unmittelbar nur auf die Rückgabe unrechtmäßiger Landerwerbungen und die Freilassung verkaufter Juden sowie die Rückerstattung geraubten Eigentums. Als verantwortlich für das Geschehene gelten nicht die genannten Städte, sondern Cassius, der einen Raubzug gegen die Juden unternommen und die Beute offenbar in den phönizischen Städten verkauft hatte.

[21] *Josephus* berichtet bell. jud. II, 20, 2 von der Niedermetzlung von 10 000 Juden in Damaskus; er erwähnt dabei, daß fast alle Frauen dort das Judentum angenommen hatten (vgl. bell. jud. VII, 8, 7, wo die Zahl 18 000 angegeben wird). Auf eine größere Zahl von Proselyten läßt auch die sogenannte Damaskusschrift, die 1910 in der Geniza der Synagoge von Kairo aufgefunden wurde, schließen, wenn sie XIV, 6 als 4. Klasse der Gemeinde die Proselyten nennt. Doch stammt die Gemeinde wohl in ihrem wesentlichen Bestand aus Jerusalem, wo sie durch pharisäisch gestimmte Priester gegründet wurde. Ihren sektiererischen Charakter hat sie wohl erst in Damaskus angenommen. Ihren Anfang scheint die Bewegung

unter Alexander Jannäus genommen zu haben. Vgl. *George Foot Moore*, Judaism, I, S. 200 ff.

[22] *Josephus*, bell. jud. II, 18, 3 ff. Die in Skythopolis ansässigen Juden stehen zunächst auf der Seite der Skythopoliten gegen die eigenen Stammesgenossen. Vgl. das bereits II Makk 12, 30 bezeugte gute Verhältnis. In Antiochia, Sidon und Apamea wurden die Juden geschont. Im übrigen ging die aufrührerische Bewegung durch ganz Syrien; in allen Städten bildeten sich, wie *Josephus* bemerkt (§ 2), zwei feindliche Heerlager, zwischen denen offenbar eine beiderseits verdächtigte Mittelpartei stand, die wohl wenigstens zum Teil aus Proselyten zusammengesetzt war (*Josephus* braucht den Terminus: judaizontes). Der Urheber der Judenverfolgung in Antiochia, Antiochus, Sohn des Archon der antiochenischen Judenschaft, war wohl selbst Abkömmling von Proselyten. Jedenfalls hatte nach dem Bericht des *Josephus* (VII, 3, 3) der Reichtum und die Bevorrechtung der Juden durch die seleucidischen Herrscher viele Griechen (wohl Hellenisten, d. h. gräzisierte Syrer, vgl. Apg 11, 20 bei B und in der byzantinischen Textüberlieferung) zum Uebertritt veranlaßt, wie nun auch die Zeit der Not bei den meisten jeden Bekennermut vermissen ließ und bei vielen den Abfall zum Heidentum zur Folge hatte.

[23] Die syrischen Kleinfürsten von Kommagene, Emesa, Chalcis, sowie die von Pontus und Kleinarmenien waren nach *Josephus*, antiqu. XIX, 8, 1, dem herodianischen Königshaus unter Agrippa I. befreundet und z. T. verschwägert (9, 1). Für Adiabene sind Juden bezeugt in der Rede des Agrippa bei *Josephus*, bell. jud. II, 16, 4; vom Uebertritt des Herrscherhauses wird berichtet antiqu. XX, 2. Ueber das Judentum in Cilicien vgl. *Hans Böhlig*, Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter, 1913, S. 128 ff. Cilicien gehörte wohl zur römischen Provinz Syrien, doch verlieh Claudius dem Antiochus IV. von Kommagene den westlichen Teil, Cilicia aspera, s. *Johannes Weiß*, RE, X, S. 561 f. und vgl. noch *Josephus*, antiqu. XIX, 5, 1. Ituräa erlebte in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts seine größte Blüte. Das Land, dessen Kern in dem Gebiet zwischen Libanon und Antilibanon liegt, umfaßte zeitweise sogar Galiläa. Die Landschaft Chalcidice mit der Hauptstadt Chalcis kam in der Kaiserzeit in die Hände des herodianischen Königshauses. Für Palmyra ist das Judentum mannigfach bezeugt; *Lidzbarski*, Ephemeris, I, S. 191, meint eine jüdische Synagoge feststellen zu können. Inschriftliche Bezeugung ist häufig, wichtig z. B. die von *Lidzbarski*, ebenda, III, S. 33 mitgeteilte: „Gelobt sei der Name des Barmherzigen, Gütigen und Erbittlichen.“ Schon aus dem universalistischen Charakter dieser Inschrift wird man auf ein missionarisch interessiertes Judentum schließen dürfen, das wohl namentlich unter der syrischen Bevölkerung des bedeutsamen Handelsplatzes seine Erfolge erzielt haben wird.

[24] Die Phönizier haben sich seit etwa 1000 v. Chr. in Cypern niedergelassen; das Judentum ist seit dem Beginn der hellenistischen Epoche nachweisbar. Zusammenhänge werden gerade hier um so eher postuliert werden dürfen, als eine große jüdische Einwanderung für Cypern nur schwerlich vorauszusetzen ist. Vgl. *E. Oberhummer*, *Pauly-Wissowa*, RE, XII, 1924, Sp. 92—117, s. v. Kypros.

[25] Die geographischen und historisch-politischen Fragen, die für die Missionsgeschichte des Judentums in Syrien von Bedeutung sind, mußten in unserer Darstellung außer Betracht bleiben. Für die Grenzbestimmung der verschiedenen

Kleinstaaten ist wichtig: *Ulrich Kahrstedt*, Syrische Territorien in hellenistischer Zeit, AGGW, XIX, 2, 1926; die Grenzen Judas sind dort S. 34 ff., 42 ff., 62 ff., 97 ff. behandelt. Einzelheiten der Seleucidengeschichte untersucht *Walter Otto*, Beiträge zur Seleukidengeschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr., AMA, XXXIV, 1927. *Walter Kolbe*, Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte, kritische Untersuchungen zur Seleucidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern, Beitr. z. Wiss. d. AT, NF 10, 1926, geht von der Frage des Verhältnisses der beiden ersten Makkabäerbücher und der der Echtheit der Urkunden in II Makk 11 aus und versucht von da aus eine Darstellung des Verlaufs der jüdischen Erhebung unter Antiochus Epiphanes. *V. Tscherikower*, Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander d. Gr. bis auf die Römerzeit, Philologus, Supplbd. XIX, 1, 1927, behandelt S. 51 ff. Syrien und Palästina. Aus seinen zusammenfassenden Ausführungen über die Bevölkerung der neugegründeten Städte ist für uns besonders wichtig der Hinweis auf die Synoikismen, durch die eine starke Vermischung der einheimischen Bevölkerung mit den Fremden, meist Militärkolonisten, eintreten mußte. In der späteren Zeit handelt es sich bei den sogenannten Neugründungen vielfach nur um die Verleihung der Rechte einer griechischen Polis, um die sich viele Städte bewarben, nach der Deutung von II Makk 4, 8 f. durch *Tscherikower* S. 207 auch die hellenisierten Juden von Jerusalem, die die Umbenennung der heiligen Stadt in Antiochia wünschten. (Vgl. auch *Niese* bei *Wellhausen*, Israelitische und Jüdische Geschichte, 5. Ausg., 1904, S. 242, 3, und *Schürer*, a. a. O. I, S. 194). Bleibt das auch fraglich, so zeigt das von *Tscherikower* vorgelegte Material doch, daß die Hellenisierung der syrischen Städte weit vorgeschritten war und daß hier das hellenistische Judentum als Missionsreligion den besten Boden finden konnte. Zu der zitierten Deutung von II Makk 4, 8 f. darf vielleicht *Josephus*, bell. jud. II, 18, 7, verglichen werden, wo berichtet wird, die Ptolemäer hätten den Juden erlaubt, sich Mazedonier zu nennen. Contra Apionem II, 4 stellt *Josephus* ausdrücklich fest, daß auch sonst die Juden als Alexandriner, Antiochier oder Ephesier bezeichnet wurden, also einfach als Bürger der betreffenden Städte galten. Wieweit sie wirklich das Bürgerrecht in den hellenistischen Städten besaßen, war lange Zeit umstritten, die Frage ist nunmehr wenigstens für Alexandrien durch die Auffindung des Ediktes des Claudius vom Jahre 41 in negativem Sinne entschieden. Vgl. *H. Idris Bell*, a. a. O. S. 11—16, und o. Kap. II, Anm. 141.

[26] Das ägyptische Judentum kennt *Herodot* offenbar nicht, vgl. Einl., Anm. 13, wohl aber das Phöniziertum, vgl. weiter unten. Wenn er wirklich an den Hauptpunkten der syrisch-palästinischen Fremdgruppen in Memphis und Elephantine gewesen ist, so ist zu fragen, ob er etwa keinen Unterschied zwischen Phöniziern und Juden bemerkt habe, was wohl um so eher der Fall sein konnte, als dem fremden Besucher mehr ihre völkische und kulturelle Zusammengehörigkeit als ihre religiösen Besonderheiten auffallen mußten. Jedenfalls spricht *Herodot* nur von der seit der Zeit des Psammetichos in Elephantine bestehenden persischen Grenzwache, die wohl mit der durch die Papyri bezeugten syrisch-jüdischen Militärkolonie identisch ist. Nach *Friedrich Oertel*, Die Glaubwürdigkeit Herodots, Vortrag auf dem 6. Internationalen Historiker-Kongreß, Oslo 1928, Résumés des Communications présentées au Congrès, S. 92, läßt sich der Nachweis von der Unwahrheit der Behauptung *Herodots*, im südlichen Aegypten gewesen zu sein, erbringen.

[27] Zu dem Begriff „Ueberreste“ vgl. *Ernst Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. und 4. Aufl., 1903, S. 230 f., 432 ff., s. a. Register s. v. und *Wilhelm Bauer*, Einführung in das Studium der Geschichte, 2. Aufl., 1928, S. 160 f., 328 f.

[28] Vgl. *Otto Stählin*, Die hellenistisch-jüdische Litteratur, in: *W. v. Christ*, Griechische Litteraturgeschichte, II, 1, 6. Aufl., 1921, S. 588 ff., 608 ff. Es kommen hier vor allem die Traditionen bei *Josephus* und im Aristeasbrief in Betracht. Zu letzterem vgl. *J. G. Février*, La date, la composition et les sources de la lettre d'Aristée à Philocrate, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 242, 1925, und *Hugo Willrich*, Urkundenfälschung, 1924, S. 86 ff. Sachlich am bedeutsamsten ist die jüdische Alexandertradition, die das Bürgerrecht der alexandrinischen Juden auf den Gründer der Stadt zurückführt (so *Josephus*, bell. jud. II, 18, 7). Diese Ueberlieferung ist vielfach romanhaft ausgestaltet und mit der Legende vom Besuch Alexanders in Jerusalem verbunden worden. Diese bei Pseudo-Kallisthenes und Pseudo-Epiphanes erhaltenen Traditionen hat *Friedrich Pfister*, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias, SHA, phil.-hist. Kl., V, 1914, 11, motivgeschichtlich untersucht.

[29] Man hat unter dem Eindruck der zahlreichen Urkundenfälschungen und Verunechtungen in der jüdisch-hellenistischen Literatur geradezu von einer alexandrinischen Fälscherfabrik gesprochen und pflegt die Fälschungen im ganzen als Abwehr des Judentums gegen den antiken Antisemitismus zu verstehen (vgl. *Hugo Willrich*, a. a. O. S. 91 f.). Aber man darf gegenüber dem apologetischen Interesse das propagatorische nicht vergessen, das dann besonders hervortritt, wenn man sich nicht nur begnügt, etwa die Schätzung der Juden durch die Machthaber in solchen Urkunden nachzuweisen, sondern wenn man geradezu behauptet, ein Alexander d. Gr. selber habe den jüdischen Glauben angenommen, wie das z. B. in der oben erwähnten Legende bei Pseudo-Kallisthenes der Fall ist. Vgl. Kap. II, Anm. 6.

[30] Vgl. Kap. II, Anm. 140 f.

[31] *Hans Lietzmann*, Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh, ZNT, XXII, 1923, S. 280 ff.

[32] Vgl. auch das am Anfang von Kap. II angezogene Material.

[33] Gesammelt ist das Inschriftenmaterial bei *Lidzbarski*, Ephemeris der semitischen Epigraphik, I—III, 1902—15; auf dieser Sammlung beruhen unsere Ausführungen im folgenden.

[34] Vgl. Kap. II, Anm. 5.

[35] *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 259.

[36] *E. G. Klauber* † und *C. F. Lehmann-Haupt*, Geschichte des alten Orients, 3. Aufl., 1925, S. 60.

[37] Pilgerfahrten sind im späteren semitischen Heidentum sehr verbreitet gewesen, *Robertson Smith*, Die Religion der Semiten, übersetzt von *R. Stübe*, 1899, S. 57. Wir haben hier eins der ältesten Wallfahrtsheiligtümer vor uns. Die Pilgerfrömmigkeit trägt einen anderen Charakter als die alten Kulte. *Smith* sagt darüber a. a. O.: Diese Pilger „nahten dem Gott als Fremde, nicht in dem alten, freudigen Vertrauen, das im nationalen Cultus seinen Ausdruck fand, sondern mit Sühnebräuchen und Selbstkasteiung . . . Die Weiterbildung des Heidentums zum Universalismus, wie sie sich in diesen Bräuchen darstellt, scheint den Ab-

stand zwischen der Gottheit und dem Menschen nur zu erweitern und die naive Zuversichtlichkeit der alten Religion aufzuheben." Vgl. dazu unsere Ausführungen über die Fremdentypologie in Kap. II, 4.

[38] *Hugo Greßmann*, Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen, Der Alte Orient, XXIII, 3, 1923, passim; S. 35 kommt er zu der allerdings abgelehnten Vermutung, daß Osiris ursprünglich der Zederngott vom Libanon war.

[39] *Lidzbarski*, a. a. O. I, S. 152 ff. Die Inschrift stammt aus Memphis, 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr.

[40] *Erman*, Aegyptische Religion, 1. Aufl., 1905, S. 135; vgl. *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 95 ff. Die aramäischen und phönizischen Wallfahrergraffiti von Abydos stammen aus dem 5.—3. Jahrhundert v. Chr.

[41] A. a. O. II, S. 170 f.

[42] Vgl. zu den zitierten Psalmstellen den Kommentar von *Gunkel*. Bei der Stelle Psalm 27, 4 wird besonders deutlich die formale Aehnlichkeit mit dem Graffito des ʿAbdo.

[43] Für die Herkunft der Pilger ist charakteristisch die Inschrift bei *Lidzbarski*, a. a. O. III, 109, At: „Ich bin Paʿla-ubast, Sohn des Ṣēdjathon, Sohnes des Gērṣēd, der Tyrier, ein Einwohner . . . im ägyptischen Heliopolis, in der Freigelassenschaft (?) des Bodmenqart, des Heliopolitaners." In der Inschrift Aw ebenda scheint in ʿAbdubast, Sohn des Ṣēdjathon, noch ein Bruder des eben genannten Tyriers von Heliopolis zu begegnen. Zu den mit gēr zusammengesetzten Namen vgl. unsere Ausführungen in Kap. II über die Fremdentypologie. Wie die Phönizier und Aramäer zum Osirisheiligtum nach Abydos wallfahrteten, so werden auch Wallfahrten Fremder zum Jahweheiligtum in Jerusalem vorgekommen sein, wie das I Kön 8, 41—43 vorauszusetzen scheint. Daß die Stelle nachexilisch ist, hat *Hölscher* gezeigt in: Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, Eucharisterion für Hermann Gunkel, 1923, I, S. 167 f.

[44] Vgl. I Sam 2, 26; Prov 3, 4; Ex 7, 20; Num 25, 6; Gen 34, 18; 41, 37; Röm 14, 18; Luk 2, 52, oder auch CIS I, 1, 10, dazu *Lidzbarski*, a. a. O. I, S. 157 f.

[45] *Eduard Sachau*, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, 1911, S. XV. In Elephantine lag, das berichtet auch *Herodot*, II, 30, eine persische Garnison. Das Schriftwesen scheint dort in den Händen von Syrern, darunter vielen Juden gewesen zu sein. Auch in privaten Schriftstücken, wie einer Schuldurkunde, begegnen nebeneinander jüdische und anscheinend nichtjüdische syrische Namen. *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 210, 224, 227. Der im Papyrus 19 (*Sachau*) Z. 5 begegnende Ḥaruṣ scheint ein Phönizier zu sein, dsb. III, S. 250.

[46] *Sachau*, a. a. O. S. 244 ff.; es handelt sich um folgende Namen: ʿAbd'ēlē Ben Eljathon, Gērbaal Ben Jathonšap, Ešmunjathon, ʿAḥmelqart, Jathonšap Ben Baal . . ., Baalézer, Ešmūnšalak, ʿEbed Ammon, ʿEbedbaal, ʿEbed-Ēlē Ben ʿAzīz-Aḥōth, Ben Baalʿazīz, Ben ʿEbed'aḥōth (Schreibung nach Sachau). Die Mehrzahl der Namen auf Krugaufschriften aus Elephantine ist phönizischer Herkunft (dsb. S. XVIII); daneben begegnen andere semitische, besonders jüdische Namen. Wenn sich dazwischen auch ägyptische Namen finden, so mag vielleicht auch hier wie bei den Graffiti von Memphis die Erklärung *Sachaus* am nächsten liegen, daß es sich dabei um Semiten handele, die ägyptische Namen angenommen hatten; doch

wird zu bedenken sein, daß wir aus dem Fehlen von theophoren Namen, die mit Ḥnūm von Elephantine zusammengesetzt wären, glaubten schließen zu können, daß die Phönizier in Elephantine jedenfalls nicht unter ägyptischem Einfluß gestanden haben. Dann aber erscheint unsere im Text ausgesprochene Vermutung als Ausweg, daß nämlich das Auftreten ägyptischer Namen mitten unter den semitischen aus Uebertritten von Aegyptern zum Judentum, das in diesem Zusammenhang von den semitischen Religionen, die durch die Einwanderer vertreten wurden, wohl allein in Betracht kommt, zu erklären ist. Vgl. *Sachau*, a. a. O. S. 229 ff. Daß allerdings auch die Juden heidnische Namen aus ihrer Umgebung annahmen, ist unbestreitbar; kommen doch sogar dieselben heidnischen Namen bei babylonischen und ägyptischen Juden vor, wobei an eine allgemeinere Uebernahme von Fremdnamen in den jüdischen Namensbestand zu denken ist (*Sachau*, a. a. O. S. 85). Und wenn ein Peḥnūm, d. i. Mann des Ḥnūm, bar Zakkūr, gelegentlich bezeugt ist, so kann man mit *Sachau* (a. a. O. S. 91, vgl. auch S. 95) die Frage stellen, ob es sich um einen zum Heidentum übergetretenen Juden handelt und ob derartige „Abfälle" häufiger vorgekommen sind. Richtiger vermutet wohl *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 250, daß Zakkūr gar kein Jude, sondern ein Aramäer gewesen ist.

[47] Vgl. z. B. die im Papyrus 12, bei *Sachau* S. 58, Z. 1, überlieferte Formel: „Die Götter all mögen fragen nach Deinem Heil zu jeder Zeit", und die dort gegebenen Verweise. In einem Aufsatz über „Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums", in Abschnitt 2: „Jao und die Zauberreligion" hat *Hugo Greßmann* das Material für die hellenistische Zeit behandelt (ZAT, NF II, 1925, 9 ff.). Derselbe Ḥnūm, dessen Priester nach dem Zeugnis der Elephantine-Papyri das Judentum so schroff bekämpften, ist nach *Greßmanns* Meinung später mit Jao zusammengewachsen. Voraussetzung dafür war wohl der Untergang der elephantinischen Judengemeinde in dem Aufstand des Amyrtaios (405 v. Chr.). Die kümmerlichen Reste der Gemeinde, die ihn überstanden, waren dem eindringenden Synkretismus um so weniger gewachsen, als ja bereits das in den Papyri bezeugte jüdische Gemeinwesen neben Jao auch andere palästinische Gottheiten verehrt hatte. Der oben zitierte „Mann des Ḥnūm" mag immerhin auf die spätere Entwicklung vorausdeuten. Die außerordentlich weitreichenden Einflüsse des synkretistischen Judentums wesentlich der nachchristlichen Zeit betrachtet *Greßmann* übrigens als illegitime Parallele zu den gewaltigen Missionserfolgen des Judentums in der vorchristlichen Epoche.

[48] *Sachau*, a. a. O. S. XXVI, meint das aus dem Vorkommen theophorer Personennamen, die den wohl kanaanäischen Gottesnamen Bethel enthalten, schließen zu können.

[49] Vgl. o. Anm. 45, dazu *Sachau*, a. a. O. S. XIII ff., und *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 70 f.

[50] Vgl. *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 123.

[51] Vgl. Anm. 46 und 47. Wie stark das Hin und Her zwischen den verschiedenen religiösen Sphären war, scheint aus einer nicht ganz deutlichen Papyrusüberlieferung aus Elephantine hervorzugehen: Eine Jüdin schwört in einer Rechtssache mit einem Aegypter bei der ägyptischen Göttin Sati. Später heiratet sie den Aegypter und dieser nimmt den Namen Nathan an, tritt also wohl zum Judentum über. Daß die Söhne aus einer jüdisch-ägyptischen Mischehe Juden wurden,

ist ebenfalls bezeugt (*Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 71 f.). Daß auch der Uebergang von Phöniziern zu ägyptischen Kulten vorkam, scheint die phönizische Inschrift auf einer jetzt im Museum in Kairo befindlichen Statuette der Isis mit dem Horuskinde zu beweisen (ebenda, II, S. 169 f.).

52 Für die hellenistische Periode vgl. *Olga Accordi*, Ricerche etnografiche sui papiri greco-egizi, Ebrei e Siriaci, Studi della Scuola Papirologica Milano, III. 1920, S. 23—30; *Neppi Modona*, La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell' età ellenistica e romana, Aegyptus, II, 1921, S. 253—75, III, 1922, S. 19 bis 43; *L. Fuchs*, Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit, 1924; *Fritz Heichelheim*, Die auswärtige Bevölkerung im Ptolemäerreich; *Klio* Beiträge zur alten Geschichte, 18. Beiheft, 1925; *H. I. Bell*, Juden und Griechen im römischen Alexandria, 9. Beiheft zum Alten Orient, 1927; *Fritz Heichelheim*, Nachtrag zur Prosopographie der auswärtigen Bevölkerung im Ptolemäerreich, Archiv für Papyrusforschung, IX, 1928, 11/2, S. 47—55.

53 In seinem 15. Idyll schildert der syrakusanische Dichter *Theokrit* das Adonisfest von Alexandria, wie er es gelegentlich seines Besuches in Aegypten im Jahre 273 v. Chr. erlebte. Die phönizisch-kanaanäische Feier, die damals anläßlich der Apotheose der Berenike mit besonderem Prunke begangen wurde, ist dem Osiriskult eng verwandt. Das besonders hervortretende Motiv der Laubhütte, das auch in der Osirisreligion nachweisbar ist, wird bedeutsam für das Verständnis des hebräischen Laubhüttenfestes. Vgl. *Hugo Greßmann*, Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen, 1923, S. 15—17; *Rudolf Kittel*, Das Adonisfest in Alexandria, DLZ, NF II, 1925, 9, Sp. 431—35; *W. B. Kristensen*, De Loofhut en het Loofhuttenfeest in den egyptischen Cultus, Versl. en mededeel. der akad. van wetensch.te Amsterdam. Afd. Lett. 56 b. 6, 1923. Die Verbreitung der syrischen Kulte, namentlich des Hadad und der Atargatis, der Götter von Bambyke-Hierapolis im nördlichen Syrien, auch in Aegypten, ist zwar nur in wenigen Beispielen belegbar. Ein Papyrus Lille II (*Magdola*) Nr. 2 (*Wilcken*, Chrestomathie Nr. 101) vom Jahre 222 v. Chr. und eine Inschrift aus der Zeit des Ptolemäus V. Epiphanes um 186 v. Chr. bezeugen einen Privatkult der syrischen Götter für Pelusium durch mehrere Generationen. Ein Freiburger Papyrus liefert neuerdings ein drittes Zeugnis für die ptolemäische Zeit, wohl Anfang des 2. Jahrhunderts, in dem es sich um ein ebenfalls im privaten Besitz befindliches Atargatieion in Philadelphia, dessen Inhaberin als Priesterin der syrischen Götter bezeichnet wird, handelt. In der Kaiserzeit (213—17 n. Chr.) ist der Kult der Atargatis durch den Pap. Oxy. XII 1449 für Oxyrhinchos bezeugt. Aber man wird trotz der schwachen Bezeugung auf Grund allgemeiner Erwägungen eine weite Verbreitung und lebhafte Propaganda der syrischen Götter auch in Aegypten annehmen dürfen. Die Nachweise bei *Ulrich Wilcken*, Zu den „Syrischen Göttern", Festgabe für Adolf Deißmann, 1927, S. 1—19.

54 Die Nachweise für die Syrer in Aegypten s. bei *Accordi* und *Heichelheim* a. a. O. (Anm. 52). Zu den Syrerdörfern vgl. *Heichelheim*, a. a. O. S. 68 f. und 71, und *Hermann Rink*, Straßen- und Viertelnamen von Oxyrhinchus, Diss. Giss., 1924, S. 17 und 25 f.

55 *Heichelheim*, a. a. O. S. 37.

56 A. a. O. S. 71. Daß keine scharfe Scheidung zwischen Juden und Syrern gemacht werden kann, setzt auch *Olga Accordi* in ihrer o. Anm. 52 zitierten Nach-

weisung der Juden und Syrer voraus. *Neppi Modona*, a. a. O. II, S. 262, meint ausdrücklich, daß unter Syrerdorf eine jüdische Siedlung verstanden werden könne, da in aramäischen Papyri „Aramäer", was ja dasselbe sei wie Syrer, im Sinne von „Hebräer" gebraucht werde und da gelegentlich unter „syrischer" Sprache das Hebräische zu verstehen sei. So ist in der von *Accordi* aufgestellten Namenliste der Name des Syrers *Jonathas* (a. a. O. S. 29) als „syrischer" Name bezeichnet, womit doch wohl Hebräisch gemeint ist. Dieser *Jonathas* könnte ein zum Judentum übergetretener Syrer sein (*Heichelheim*, a. a. O. S. 71). (*Modona* bezieht sich offenbar auf dieselbe Stelle wie *Accordi* [Pap Petrie III, VII, 15], zitiert aber falsch.) *Fuchs*, der, soweit möglich, alle auf jüdische Herkunft hinweisenden Namen sammelt, trägt der Verwischung des Unterschiedes von Syrern und Juden in der Ueberlieferung Rechnung, wenn er auch zweifelhafte Namen in seine Prosopographie aufnimmt (S. 133 f., 149 ff., 153).

[57] Vgl. *Heichelheim*, a. a. O. S. 68 und 71. Es handelt sich um die beiden Syrerdörfer im Heliopolites und im Arsinoites.

[58] Vgl. *Heichelheim*, a. a. O. S. 71.

[59] Vgl. *Rink*, a. a. O. S. 26.

[60] So *Modona*, a. a. O. S. 263, nach *Flinders Petrie*. Jüdische Einwohner lassen sich mit Sicherheit in 17 ägyptischen Orten feststellen, von denen 7 im Arsinoites liegen (*Heichelheim*, a. a. O. S. 69).

[61] *Rink*, a. a. O. S. 26 f.

[62] Gerade in Aegypten hat bis in die römische Zeit hinein eine sehr scharfe rechtliche Scheidung der verschiedenen Nationalitäten stattgefunden. Das höchste Recht war natürlich das römische Bürgerrecht, daneben standen die griechischen Stadtrechte und die Bevorzugung der „Makedonen" (vgl. o. Anm. 25), die in der ptolemäischen Zeit auf der obersten Stufe standen, neben ihnen die Kreter und die Juden (*Heichelheim*, a. a. O. S. 28 ff.). Bei Uebertritten handelte es sich also ursprünglich immer um eine religiös-nationale Adoption, wie das wohl auch in der Zeit des Synkretismus sich noch in bestimmten Titeln, wie z. B. dem mithrischen der Persae, ausspricht (*George La Piana*, Harv. Theol. Rev. 1927, 4, S. 325, 3).

[63] Daher auch die Erschwerung der Aufnahme von Proselyten durch das rabbinische Judentum und das Mißtrauen gegenüber der Echtheit des Bekehrungswillens, vgl. *George Foot Moore*, Judaism, I, 1927, S. 333, 336 ff.

[64] Zum Oniastempel vgl. *Fuchs*, a. a. O. S. 12, und die Bemerkung von *Greßmann*, a. a. O. S. 13: Die Juden von Leontopolis hatten sogar die Sitte der Leichenverbrennung „unbedenklich übernommen". Auf den stark hellenistischen Charakter ihrer Grabinschriften ist bereits in Kap. II § 8 hingewiesen worden.

[65] Daher ist auch die literarische Bezeugung des Einflusses und der allgemeinen Verbreitung des Judentums eine sehr viel stärkere als die epigraphische Bezeugung einzelner Uebertritte. Vgl. die entsprechende Bemerkung von *George La Piana*, Harv. Theol. Rev. XX, 1927, 4, S. 306 zu der Verbreitung des Isis- und Serapiskultes.

[66] *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 243 ff. Ueber die Annahme fremder Namen durch Juden s. o. Anm. 46.

[67] Vgl. auch die von *Josephus* zitierten offenbar übertriebenen und z. T. legendären Ausführungen *Strabos* über das ägyptische Judentum (antiqu. XIV, 7, 2): „So kommt es, daß Aegypten und Kyrenaea, die unter ihrer Herrschaft stehen, sowie viele andere Bezirke die Sitten der Juden nachahmen, es mit dem sehr zahl-

reichen Volke halten und mit ihnen an Macht zunehmen, indem sie nach den bei den Juden geltenden Gebräuchen leben." Die Stelle ist die Fortsetzung der in der Einleitung des Kapitels zitierten. Auch die weiteren Mitteilungen *Strabos* sind beachtenswert; er behauptet da die jüdische Abkunft der Aegypter und die Ausbreitung der Juden nach Kyrenaea von Aegypten aus. Auf diese Stelle bei *Josephus* verweist *Bludau*, Juden und Judenverfolgungen, 1906, S. 27 f., der für den ägyptischen Proselytismus auch Belege aus dem Talmud anführt.

68 A. a. O. S. 19.

69 Wie weit die Samaritaner in Aegypten ein Bindeglied zwischen Judentum und Heidentum bildeten, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Nach einer Nachricht bei *Josephus* (antiqu. XI, 8, 6), die *Fuchs*, a. a. O. S. 4 für im Kern historisch hält, hat schon Alexander Samaritaner für die Bewachung der Thebais verwendet; ferner sind sie unter den Deportierten des Ptolemäus Lagi bezeugt (antiqu. XII, 1, vgl. Pseudo-Aristeas § 13); *Josephus* berichtet auch von rituellen Streitigkeiten zwischen Juden und Samaritanern in Alexandria unter Philometor (XIII, 3, 4). Seit dem 3. Jahrhundert ist im Faijûm ein Dorf Samaria durch die Papyri bezeugt. Zu der These von *Gelderen* (OLZ, XV, 1912, K. 337 ff.), die Gemeinde von Elephantine habe wesentlich aus Samaritanern bestanden und der Gott jhw sei samaritanisch, vgl. *Baudissin*, Kyrios, II, S. 198, Anm.

70 Die Hauptdaten für obrigkeitlich veranlaßte Verpflanzungen und Deportationen von Juden in den verschiedenen Perioden der jüdischen Geschichte sind folgende: Nach *Josephus* siedelte Antiochus III. zweitausend jüdische Familien aus Babylonien in Lydien und Phrygien zur Verstärkung der Staatsautorität gegenüber der aufsässigen Bevölkerung an (antiqu. XII, 3, 4). Selbst wenn man in der Angabe des Zweckes die bei *Josephus* häufige apologetische Tendenz sieht, beachtenswert bleibt die Tatsache der Uebersiedelung babylonischer Juden nach dem Westen, die vielleicht auch hinter der Mitteilung des Klearch von Soloi über das Zusammentreffen des Aristoteles mit einem Juden aus den oberen Ländern steht; vgl. *Schlatter*, a. a. O. S. 28 f. und 395. Bekannt sind die Deportationen palästinischer Juden durch Pompeius (63 v. Chr.) und Titus (70 n. Chr.) nach Rom. In Spanien scheint das Judentum durch Gefangene aus dem jüdischen Krieg wesentlich verstärkt worden zu sein (*Heman*, RE IX, 491). Als weitere Ursache der jüdischen Ausbreitung namentlich in der Mittelmeerwelt betont *Schlatter* den Wandertrieb, der seit der Loslösung von der Heimat bei einzelnen erwacht, infolge der Kriege, Hungersnöte, Bedrückungen und Verfolgungen sowie der ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse, vor allem der in der syrischen wie römischen Epoche untragbaren steuerlichen Belastung das jüdische Volk ergriffen habe (a. a. O. S. 28 ff.).

71 Wenn Paulus sich als „Hebräer von Hebräern" bezeichnet (Phil 3, 5; vgl. II Kor 11, 22), so will er damit ausschließen, daß er Proselyt, Halbblut oder hellenistischer (hellenisierter) Jude sei (*Windisch* zu II Kor 11, 22). Der Terminus muß weder unmittelbar palästinische Herkunft noch auch ein unbedingtes Festhalten an der hebräischen Kult- oder aramäischen Alltagssprache bezeichnen, dem würde seine Anwendung auf stark hellenistischen Inschriften der Katakombe am Monteverde in Rom und wohl auch auf Paulus widersprechen. Vielmehr bedeutet er negativ die Absicht, die Einflüsse der Umwelt möglichst auszuschließen und sich von laxeren Elementen möglichst fernzuhalten. Vgl. auch *Zahn* zu

Apgsch 18, 2 (S. 640 ff.) und *Dibelius* und *Lohmeyer* zu den zitierten Stellen. Ebenso *Strack-Billerbeck* zu Joh 5, 2 (S. 444).

[72] Vgl. Mischna-Traktat Beça, 32 b: „Wer sich über die Menschen erbarmt, von dem ist gewiß, daß er zu dem Samen unsres Vaters Abraham gehört; und wer sich nicht über die Menschen erbarmt, von dem ist gewiß, daß er nicht zu dem Samen unsres Vaters Abraham gehört" (*Strack-Billerbeck* zu Joh 8, 33). Abraham als Vater der Proselyten bei denselben zu Röm 4, 2 f. (S. 195); 4, 16 f. (S. 211). Die neutestamentlichen Stellen s. bei *Otto Schmitz*, Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum. Aus Schrift und Geschichte, Festschrift für *Adolf Schlatter*, 1922, S. 116—123.

[73] Vgl. I Tim 1, 4 und Titus 3, 9, wo allerdings eine über das nur Genealogische hinausgehende Verwendung der alttestamentlichen Geschlechtsregister und ihrer späteren Weiterbildungen vorausgesetzt wird. *Josephus*, c. Apion. I, 36, bezeugt für die jüdischen Hohenpriester 2000jährige Geschlechtsregister.

[74] Die „Interpretatio Romana" bedeutete gleichzeitig Anerkennung der fremden Gottheiten und ihre Unterordnung unter die kapitolinische Dreiheit.

[75] Wichtig ist hier die Feststellung von *George La Piana*, Harv. Theol. Rev. XX, 1927, S. 321, daß in der älteren Periode des Vordringens der orientalischen Kulte im Westen die Träger dieser Kulte die Einwanderer selbst waren; erst die später vordringenden östlichen Kulte, die nicht mehr national, sondern kosmopolitisch orientiert waren, gewannen stärkeren missionarischen Einfluß im Westen.

[76] So *Baudissin*, Adonis und Esmun, 1911, S. 83.

[77] *Derselbe*, RE XVI, s. v. *Remphan*, S. 641, Z. 42 ff.

[78] *Derselbe*, RE II, s. v. *Astarte* und *Aschera*, S. 155, Z. 30 ff.

[79] *Derselbe*, Adonis und Esmun, S. 219 ff.

[80] *Guthe*, RE XVIII, s. v. Sidonier, S. 301, Z. 31 ff.

[81] Vgl. o. Kapitel I, 3 und II, 6. König und Herr sind die für orientalische Frömmigkeit charakteristischen Begriffe.

[82] Vgl. o. die Ausführungen über das ägyptische Judentum.

[83] *Jean Juster*, Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale, II Bde, 1914. Grundlegend bleibt *Emil Schürer*, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. Aufl., 1901—09, besonders Bd. III: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Dort reiche Quellen- und Literaturangaben. Zusammenfassung und Literatur auch bei *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl., 1924, I, S. 5—23.

[84] Doch vgl. die älteren Arbeiten von *F. C. Movers*, Die Phönizier, Bd. II, 1849—56; *R. Pietschmann*, Geschichte der Phönizier, 1889; *O. Meltzer*, Geschichte der Karthager, I, II, 1879, 1896, III von *U. Kahrstedt*, 1913; dazu aus neuerer Zeit *C. Autran*, Phéniciens, Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée, 1920; *Georges Contenau*, La Civilisation phénicienne, 1926, S. 287 ff.; *Victor Bérard*, Les Phéniciens et l'Odyssée, I, II, 1927.

[85] Wir beschränken uns für Afrika im wesentlichen auf einige allgemeine Angaben; die Aufgabe, im einzelnen Zusammenhänge zwischen Juden und Phöniziern nachzuweisen, hat *Nahum Slouschz*, Judéo-Hellénes et Judéo-Berbères, Recherches sur les origines des Juifs et du Judaisme en Afrique, 1909, zu lösen unternommen. Er geht dabei von den o. Anm. 8 skizzierten Voraussetzungen aus. Vgl. auch Kap. I, Anm. 19.

[86] Zur sozialen Struktur des Römischen Reiches vgl. *M. Rostovtzeff*, The Social and Economic History of the Roman Empire, 1926; *V. Pârvan*, Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreiche, Diss. Breslau, 1909, S. 92 ff., 110—21.

[87] Malta war uralte phönizische Kolonie, ebenso wie die Nebeninsel Gozo. Seit etwa 400 v. Chr. bis 218 v. Chr. hatten es die Karthager in Besitz. Das punische Element hat sich auch noch nach der römischen Eroberung gehalten. Juden sind dort bis in die christliche Zeit hinein wohl zufälligerweise nicht bezeugt. Vgl. *A. Mayr*, Die Insel Malta im Altertum, 1909, S. 65—117, besonders 110 und 116 f., außerdem das von *Theodor Zahn* zu Apg 28, 1—16 (S. 841 ff.) zusammengestellte Material.

[88] Für die Inseln und Küsten des Aegäischen Meeres ist ebenfalls eine phönizische von einer punischen Epoche zu scheiden. Erstere ist archäologisch kaum nachweisbar, aber ergibt sich wohl mit Sicherheit bereits aus allgemeinen Erwägungen über die phönizische „Thalassokratie". Abgesehen von einigen Homerstellen, aus denen sich auf Handelsfahrten der Phönizier in der Aegäis schließen läßt, hat man von *Samuel Bochart* bis *Movers* und *Pietschmann* (vgl. a. a. O. S. 280) mit Hilfe der Toponymie phönizische Kolonisation in der griechischen Sphäre nachweisen wollen. Die vielfach phantastische Methode ist neuerdings von *Bérard* (s. o. Anm. 84) in vorsichtigerer Weise wieder angewendet und mit topologischen Untersuchungen, in denen der Begriff der Thalassokratie eine große Rolle spielt, verbunden worden. Vgl. a. a. O. I, S. 27 f. und besonders S. 115—218. Das homerische Material ist S. 219 ff. zusammengestellt und behandelt. Jedenfalls wird es sich zu allen Zeiten mehr um Handelsemporien als um eigentliche Kolonien gehandelt haben.

[89] So sind z. B. für Delos mehrere Kultvereine von Händlern, Schiffern und Spediteuren aus Tyrus und Beirut, die Herakles oder Poseidon verehrten, bezeugt. Auch der Kult der „syrischen Götter" von Hierapolis fand dort seine Anhänger. Vgl. *Mommsen*, Römische Geschichte, V, S. 467. Wenn in Delos die Tyrier Herakles und die Beiruter Poseidon verehren, so stehen hinter diesen hellenistischen Göttern offenbar einheimische, so daß sich auch für das griechische Gebiet die bereits gelegentlich von uns aufgeworfene Frage rechtfertigt, wie weit etwa die Verehrung bestimmter Götter (Asklepios und Aphrodite wären vor allem noch zu nennen) auf die Anwesenheit von Phöniziern oder Syrern hinweist. Unmittelbar ist diese Interpretatio Graeca noch in der Bilinguis von Paphos bei Lidzbarski, a. a. O. III, S. 53 f. (Venus = Astarte) bezeugt.

[90] An literarischen Zeugnissen steht die oben mitgeteilte Aufzählung von Orten in dem Schreiben des römischen Senates zur Verfügung (I Makk 15, 16—24, s. o. Anm. 4), die auch kleinasiatische Gebiete nennt. Daneben stehen Nachrichten bei *Philo* und *Josephus*, sowie inschriftliche Zeugnisse. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit den Phöniziern scheint in diesen Gebieten nicht nachweisbar zu sein. Doch läßt die Gleichheit der Berufe sowie die starke Hellenisierung aller Orientalen unter dem direkten Einfluß des Griechentums die Möglichkeit nationaler und religiöser Beziehungen voraussetzen. Vielleicht weisen auf diesen Zusammenhang noch christliche Grabinschriften des 5. und 6. Jahrhunderts aus Korykos in Cilicien, die als Berufe der Verstorbenen vielfach Handel und Wechselgeschäfte nennen. Die christlichen Gemeinden wären dann aus jüdischen mit starkem phönizischen Einschlag entstanden. Vgl. *Mommsen*, a. a. O. S. 331, 1. Weiteres Material für Kleinasien bei *Schürer*, a. a. O. III, S. 12 ff.

[91] *Lidzbarski*, a. a. O. I, S. 52, 17, nach einer Vermutung von *Clermont-Ganneau.*

[92] *Harnack*, Mission und Ausbreitung, I, S. 7, 1 weist darauf hin, welche Rolle das jüdische Element in einzelnen Orten, wie z. B. dem pisidischen Antiochien oder Thessalonisch-Beroea nach den Berichten der Apostelgeschichte (13, 44. 50; 17, 13) gespielt hat. Vgl. auch dort die Darstellung *Mommsens*, die zeigt, wie vorteilhaft unter Umständen der Uebertritt zum Judentum sein konnte.

[93] *Deißmann*, Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 12 f., der die Inschrift auf die Synagoge, in der Paulus gewirkt habe, beziehen möchte. Anders *Zahn* zu Apgsch 18, 1 ff., der aber auf Grund des Artikels bei „Synagoge" in Vers 4 und 7 neben der aramäischen nur *eine* hellenistische Synagoge annehmen möchte.

[94] Vgl. dazu die Bemerkungen von *George La Piana*, a. a. O. S. 369, da die Juden ursprünglich vielfach als Sklaven nach dem Westen gekommen waren, so mußten sie sich langsam emporarbeiten. Unter den phönizischen Kaufleuten scheint Wohlstand und Reichtum von vornherein verbreitet gewesen zu sein, aber die wirtschaftlichen Verhältnisse haben sich mehr und mehr ausgeglichen; wie wir von dem Niedergang der phönizischen Kolonie in Puteoli hören, so wissen wir andrerseits von dem Aufstieg jüdischer Sklaven und Libertinen. Der Aufstieg der Orientalen im Westen war ein allgemeiner, an dem auch das Judentum teil hatte. Vgl. weiter unten die Verhältnisse in Rom.

[95] Unzweifelhaft war das Judentum die am stärksten in sich geschlossene soziale Gemeinschaft unter den Orientalen im Römerreich. Vor allem die private und öffentliche Fürsorge für alle Glieder der Gemeinde findet sich so nirgends, wenn auch gewisse Ansätze gerade bei phönizischen Auslandsgemeinden zu beobachten sind. Vgl. *George Foot Moore*, a. a. O. II, S. 162—179.

[96] Vgl. o. Kap. II die Ausführungen über die Fremdentypologie.

[97] Für die Ausbreitung der Phönizier in den westlichen Ländern vgl. die o. Anm. 84 angegebene Literatur. Unsere Darstellung folgt in wesentlichen Punkten *Victor Ehrenberg*, Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung, 1927; *Ed. Meyer*, SAB 1929, S. 205, nimmt als Gründungsjahr Karthagos 814/13 an.

[97a] *Richard Laqueur*, s. v. Hellenismus, RGG, 2. Aufl., II, Sp. 1785. Vgl. auch *Ehrenberg*, a. a. O. S. 22 ff.

[98] Vgl. die zahlreichen neupunischen Inschriften z. B. bei *Lidzbarski*, a. a. O. I und II. Literarische Zeugnisse z. B. bei Augustin, Ep. 84 und 209, s. *Harnack*, Mission und Ausbreitung, 4. Aufl., II, 1924, S. 893 f.

[99] Eine Karte der phönizischen Niederlassungen auf Sizilien findet sich bei *Hertzberg*, Geschichte von Hellas und Rom, 1879, I, 1, S. 203. Vgl. auch *Joseph I. S. Whitaker*, Motya, A Phoenician Colony in Sicily, 1921, Teil I. Inschriftliches Material und Literaturangaben für Sardinien bei *Lidzbarski*, a. a. O. III, S. 281 ff. Besonders bedeutsam für die phönizische Kolonisation Sardiniens ist eine punische Weihinschrift auf einem Grabbau in Terranova mit einer 16gliedrigen Ahnenreihe, die mindestens 4 Jahrhunderte umfaßt (ebenda, S. 281 f.).

[100] Der Name der Neugründung des C. Gracchus vom Jahre 122 war Junonia. Aber erst die von Caesar beabsichtigte und von Augustus durchgeführte Neugründung vom Jahre 44 hatte Bestand. Zur Frage der Neugründung durch Caesar vgl. *Jérôme Carcopino*, Virgile et les origines d'Ostie, 1919, S. 746 ff., der feststellt, daß Virgil in seiner Aeneis diese Neugründung unterstützen wollte und daß die Anlage eines Hafens in Ostia damit in Zusammenhang steht.

[101] Elagabal (218—222), der den Namen des Sonnengottes von Emesa in Phönizien führte, ließ die karthagische Göttin feierlich nach Rom holen. Er stellte damit der kapitolinischen Trias „die Vereinigung der höchsten Götter des Reiches, des arabischen Elagabal, der karthagischen Juno Caelestis und der griechischen Pallas" gegenüber (*Johannes Geffcken*, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 1920, S. 251, Anm. 94).

[102] *E. Reclus*, Nouvelle Géographie Universelle, 1888, XI, S. 198, spricht in bezug auf die Juden in Tunis, die zumeist aus der Zeit vor der arabischen Eroberung stammen, die Vermutung aus, daß sich in dieser verachteten Volksschicht Abkömmlinge der einstigen Herren des Landes, der Karthager, finden könnten. Vgl. auch *Ehrenberg*, a. a. O. S. 39, und besonders die These von *Slouschz*, a. a. O. (o. Anm. 8 u. 85).

[103] Vgl. *Drexler* bei *Roscher*, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, s. v. Isis, Sp. 392 ff., 417 ff.

[104] Vgl. *F. Poland*, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1909.

[105] *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 187 f. Vgl. auch die Grabinschrift einer phönizischen Priesterin in Avignon, die in karthagischer Schönschrift geschrieben ist, ebenda, I, S. 17, Nr. 4.

[106] Ebenda, III, S. 57 f.

[107] *Nikolaus Müller*, Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom, der älteste bisher bekanntgewordene jüdische Friedhof des Abendlandes, 1912, S. 117.

[108] Vgl. die Inschrift der Rufina aus Smyrna bei *Schlatter*, a. a. O. S. 397, Anm. 46 und *Schürer*, a. a. O. III, S. 96.

[109] Vgl. *George La Piana*, a. a. O. S. 359 ff. Weiteres über Ehrenämter und Titel in hellenistisch-orientalischen Vereinen und jüdischen Gemeinden bei *Schürer*, a. a. O. III, S. 91 f.

[110] Ebenda, S. 361, und *Schürer*, a. a. O. III, S. 89, Anm. 48.

[111] Vgl. *Glaue*, RGG, 2. Aufl., s. v. Commodian, I, Sp. 1713; *Dubnow*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, III, S. 181 f.; auch die Frage kann gestellt werden, ob in den Adern Cyprians, Tertullians, Augustins punisches Blut floß (*Ehrenberg*, a. a. O. S. 43).

[112] *Harnack*, a. a. O. II, S. 890, Anm. 2 und 892, Anm. 1, meint, keine Beziehungen voraussetzen zu können. Das wird für das lateinische Christentum Tertullians auch richtig sein, und wird auch von dem punischen Christentum bei Augustin gelten, insofern es sich dabei um von der lateinischen Kultur bestimmte Punier handelt. Bei diesen Puniern haben dann ketzerische Bewegungen, wie der Donatismus, guten Boden gefunden, weil der völkische Gegensatz in solchen religiösen Kämpfen Ausdruck suchte (vgl. *E. Buonaiuti*, Ricerche religiose, I, 1925, S. 393—397, der in dieser Beziehung die donatistische Bewegung mit der meletianischen, hinter der das koptische Element stand, vergleicht. S. den Bericht von *Hugo Koch*, ThLZ, LI, 1926, Sp. 496). Aber im allgemeinen hatte das Punische für das Christentum keine Bedeutung und hielt sich eher in der hellenistisch-jüdisch-orientalischen als in der lateinisch-römisch-abendländischen Sphäre. Das hellenistische Judentum hatte in Afrika zwar auch vielfach die lateinische Sprache angenommen (vgl. die zahlreichen lateinischen Inschriften!), war aber gerade deshalb dem ursprünglich griechisch sprechenden Christentum mehr verschlossen, als die noch griechisch sprechenden Juden Afrikas. Vgl. auch *v. Soden*, RGG,

2. Aufl., I, 127 ff., s. v. Afrika. Das Judentum Afrikas stammt jedenfalls nicht erst aus der römischen Zeit, vielmehr „kamen sie schon im grauen Altertum als Begleiter der Phönizier in deren Niederlassungen an der Mittelmeerküste" (*Sigmund Feist*, Stammeskunde der Juden, die jüdischen Stämme der Erde in alter und neuer Zeit, Historisch-anthropologische Skizzen, 1925, S. 98). Inschriftlich nachweisbar ist das Judentum allerdings erst im römischen Karthago. Eine archäologisch wichtige Frage in diesem Zusammenhange scheint es zu sein, ob die spezifisch phönizische Form dreispitziger Votivsteine (Abbildung bei *Ehrenberg*, a. a. O. Taf. II) mit der noch heute vorkommenden gleichen Form jüdischer Grabsteine, wie sie z. B. auf hessischen Judenfriedhöfen sich findet, in Beziehung steht. Natürlich darf diese Form nicht mit den vielfach ganz ähnlichen hellenistischen Formen (Giebelaufsatz und Ecken) vereinerleit werden. Für das Ostjudentum scheint übrigens eine oben halbkreisförmig abgerundete Form charakteristisch zu sein. Vgl. *Arthur Levy*, Jüdische Grabmalkunst in Osteuropa, o. J. (1923). Im Westen findet sich dieselbe Form; doch ist das westliche Judentum seit der Aufklärungszeit stark durch seine Umwelt bestimmt worden. Um so merkwürdiger das Vorkommen der anscheinend dem abendländischen architektonischen Empfinden gänzlich fremden dreispitzigen Form.

[113] Der spanisch-arabische Geschichtsschreiber des 14. Jahrhunderts, *Ibn Chaldûn*, erwähnt in seiner „Geschichte der Berber und der mohammedanischen Dynastien Nordafrikas (ins Französische übersetzt von *Mac Guckin de Slane*, 1852—56), I, S. 208, vgl. 204 und 216, einen zur Zeit der arabischen Eroberung jüdischen Berberstamm der Nefiĕsa, vgl. o. Anm. 102. *Slouschz* läßt die Aufsaugung der Phönizier durch die Juden im Westen sich zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert vollziehen (Judéo-Hellénes, S. 100). Der Prozeß der Aufsaugung würde dann als die unmittelbare Fortsetzung der jüdischen Mission in der hellenistischen und römischen Periode zu betrachten sein.

[114] Vgl. *Feist*, a. a. O. S. 98 f.

[115] *E. Brandenburg*, Jüdische Höhlenbewohner in Tripoli, Der Morgen, I, 1925, S. 110 ff. (*Feist*, a. a. O. S. 101 ff.). Die jüdischen Kolonien im Gebirge scheinen seit fast 300 Jahren zu bestehen. Anthropologisch und kulturell gleichen diese Juden fast völlig ihrer berberischen Umgebung.

[116] Auf Einzelheiten müssen wir hier verzichten. Das punische Element scheint in Spanien sehr bald untergegangen bzw. im Judentum aufgegangen zu sein. Es findet sich dort nur eine punische Inschrift auf einem Grab in Villaricos an der Mündung des Rio Almanzora südlich von Cartagena („Grab des Gēr'aštart, Sohnes des Ba'alpilles"), *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 186. Juden in Gallien und Spanien lassen sich nach *Foakes Jackson* and *Kirsopp Lake*, The Beginnings of Christianity, I, Prolegomena, 1, The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds, 1920, S. 156, aus I Makk 8, 1 ff., erschließen. Vgl. jetzt auch *P. Bosch-Gimpera*, Fragen der Chronologie der phönizischen Kolonisation in Spanien, Klio 22, 1928, S. 345—68, nach dem Referat in ZAT, NF VI, 1929, S. 141: „Eine kritische Bearbeitung der Quellen engt die Zeit des Auftretens der Phönizier in Spanien auf die Zeit vom Anfang des VIII. Jahrhunderts bis zur Schwächung von Tyrus durch Nebukadnezar ein."

[117] Eine bedeutsame Frage, auf die hier hingewiesen sei, ist die nach der Bedeutung der Aufnahme fremdstämmiger, namentlich punischer Elemente für die

Entstehung der Verschiedenheiten, besonders dialektischer Art, zwischen dem sefardischen, westlichen und dem aschkenasischen, östlichen Judentum. Auch phönizische Personennamen scheinen ins Judentum übergegangen zu sein, vgl. *Slouschz*, Judéo-Hellénes, S. 100.

118 Römische Geschichte, V, S. 467, vgl. auch ebenda, Anm. 3, das Zitat aus dem Werk des Presbyters *Salvianus* aus Marseille (um 440) „Ueber die göttliche Weltregierung" (4, 14, 69), wo es heißt: „negotiatorum et Syriacorum omnium turbae, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt."

119 In bezug auf die Fremdbevölkerung in Italien, auch in Oberitalien, ist die Frage zu stellen, ob sie direkt vom Ausland her oder über Rom dorthin gekommen ist. Für Phönizier und Juden wird vielfach das erstere gelten. Wir behandeln daher Rom und seine Hafenorte für sich, während wir die spärliche Ueberlieferung für Italien, die in den vorigen Abschnitt gehört hätte, übergehen.

120 Das Problem der Fremden in Rom hat neuerdings eine ausführliche Behandlung durch *George La Piana* in dem schon mehrfach zitierten Aufsatz der Harv. Theol. Rev. XX, 1927, 4, S. 183—403 (auch als SA) erfahren. Vgl. dazu *Laqueur*, ZKG, NF X, 1928, 3, S. 426—28, und *G. Ficker*, ThLZ LIII, 1928, Sp. 516 f. Die Juden werden dabei als einzige Gruppe in einem besonderen Abschnitt (S. 341—93) behandelt. Leider wird das Problem ihres Verhältnisses zu den anderen völkischen Gruppen kaum berührt. Die wichtigsten älteren und neueren Veröffentlichungen über die Juden in Rom sind in der Arbeit genannt. Nachzutragen wäre vor allem *Hugo Greßmann*, Jewish Life in Ancient Rome, Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams, by the Faculty and Visiting Teachers of the Jewish Institute of Religion, 1927, S. 170—91. Vgl. jetzt auch *George La Piana* über die Verhältnisse der stadtrömischen Juden in Ricerche religiose IV, 1928, 3, S. 193—248 (nach ThLZ 1929, Sp. 74).

121 Nach *Mommsen* (bei *George La Piana*, a. a. O. S. 201) konnten in Rom Schauspiele wahrscheinlich auch phönizisch, jüdisch oder syrisch aufgeführt werden.

122 Die karthagische Politik jedenfalls hat stets auf die Möglichkeit friedlicher Handelsbeziehungen Wert gelegt. *Ehrenberg*, a. a. O. S. 28, 31 ff.

123 Im Jahre 212 verlieh Caracalla das römische Bürgerrecht an alle freien Provinzialen.

124 Vgl. *G. Lully*, De Senatorum Romanorum Patria, 1918; *Arthur Stein*, Der römische Ritterstand. Ein Beitrag zur Sozial- und Personengeschichte des römischen Reiches, Münchn. Beitr. z. Papyrusforschung u. antiken Rechtsgesch., ed. *L. Wenger* und *W. Otto*, H. 10, 1927, S. 405 ff. In der Zeit der severischen Dynastie, diesem goldenen Zeitalter der klassischen Rechtswissenschaft, stammten mehrere der berühmtesten Rechtslehrer aus dem Osten: *Domitius Ulpianus* aus Tyrus; *Aemilius Papinianus*, wohl ein Verwandter der *Julia Domna*, aus Syrien; *Salvius Julianus*, ein Afrikaner aus Hadrumetum; auch *Julius Paulus*, der bedeutendste unter ihnen, scheint orientalischer Herkunft zu sein. *George La Piana*, The Roman Church at the End of the Second Century, Harv. Theol. Rev., XVIII, 1925, S. 206. Der Caesar Clodius Albinus gehört wie der Kaiser Septimius zu dem Kreis von punischen Abkömmlingen, die in Rom politische Karriere machten. *Ders.*, a. a. O. (1927), S. 277. Bereits in den sogenannten Alexandrinischen Märtyrerakten (vgl. U. Wilken, ASG XXVII, 23, 1909, Pap Oxyrh 1242, III, 42) behauptet Hermaiskos die Verjudung des Senats.

[125] *Ders.*, 1925, S. 226; dort einzelnes Material und Literatur. Die Syrer wohnten auch am Janiculus, wo sich ein Heiligtum des Jupiter Dolichenus befand. In derselben Gegend wohnten die Juden. *Ders.*, 1927, S. 314 f., 346, Anm. 11.

[126] S. weiter unten.

[127] *Piana*, 1927, S. 355, Anm. 24.

[128] CIG 5853; CIL, X, 1601, 1643; *Mommsen*, Römische Geschichte, V, S. 467; *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 89. Auch Tarsus, Tiberias, Sardis und Palmyra hatten stationes in Rom. Eine Korporation von Kaufleuten aus Gaza ist durch eine Inschrift aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts bezeugt; ein deutliches Bild von den Verhältnissen solcher stationes gibt die Korrespondenz der Tyrier in Puteoli mit der Mutterstadt betreffend den Unterhalt der statio, den die früher reiche tyrische Kolonie jetzt nicht mehr leisten kann, so daß sie die Uebernahme eines Teils der Lasten durch die römische Kolonie fordern muß. Vgl. *Piana*, 1927, S. 257 ff.; dort sind die Urkunden übersetzt und diskutiert.

[129] Die Inschrift befindet sich jetzt im Michigan Museum in Amerika. *Lidzbarski*, a. a. O. II, S. 89. Ob es sich dabei um den Sonnengott handelt oder ob eine nähere Bezeichnung des Gottes fehlt, hängt davon ab, ob *Lidzbarski* mit der entsprechenden Ergänzung einer Lücke gegenüber *Clermont-Ganneau* im Recht ist.

[130] Der Sabaziuskult ist erst gegen Ende des 2. christlichen Jahrhunderts in Rom und Italien eingedrungen, dort aber stark vom Judentum beeinflußt worden. In der Praetextatuskatakombe findet sich das Grab eines Sabazius-Priesters, der, wie *Cumont* annimmt, einer jüdisch-heidnischen Sekte angehörte, die Neophyten aller Rassen zuließ. Auch die Darstellung des Mahles der Seligen in der Vincentiusgruft zeigt die Verbindung des synkretistischen Judentums mit dem Sabaziuskult. *Piana*, 1927, S. 383; *Geffcken*, a. a. O. S. 17, 23 und 253; *Feist*, a. a. O. S. 17. In ähnliche Zusammenhänge eines jüdisch beeinflußten Heidentums führen die Fluchtafeln, die ursprünglich wohl griechischem Zauberglauben entsprechend, besonders in Afrika Verbreitung gefunden haben und z. T. durch Anwendung jüdischer Gottesnamen besonders wirkungsvoll gestaltet worden sind. Beispiele dafür sind in Karthago und bei Puteoli gefunden worden. Ob ihre Verbreiter besonders Punier gewesen sind, darf gefragt werden, obwohl die z. B. in der bei Puteoli gefundenen Fluchtafel enthaltenen Namen auf eine eingesessene Familie hinweisen. Vgl. *Richard Wünsch*, Antike Fluchtafeln, 1912, S. 7 ff.; *Baudissin*, Kyrios, II, S. 209, Anm. 2.

[131] I Makk 8, 1 ff., *Josephus*, antiqu. XII, 10, 6. Vgl. *Nikolaus Müller*, 1912, S. 5 ff., dort weitere Einzelheiten über die Beziehungen des palästinischen und römischen Judentums.

[132] Vgl. o. Anm. 71. Material bei *Nikolaus Müller* und *Nikos A. Bees*, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, 1919, Nr. 14, Grabschrift für Gelasis, Exarchont der Hebräer (der auch in Palästina bezeugte, später bei Juden und Christen ziemlich häufige Name scheint das griechische Analogon für Isaak zu sein); Nr. 50, Grabschrift der Tochter Esidora des Archonten der Hebräer; die Inschrift ist hebräisch und griechisch; der Name, ebenfalls hellenistischer Ersatzname für Isaak, könnte sich auf eine Tochter des in Nr. 14 genannten Exarchonten beziehen, der dann bei ihrem Tode gerade im Amte gewesen sein müßte. Einzelne Hebräer sind noch in den Nrn. 117, 118 und 122 genannt. Zu der Hebräerfrage vgl. die Ausführungen S. 23 f.

[133] *Cicero* erwähnt bei der Verteidigung des Flaccus die Ausfuhr der Tempelsteuer aus Italien nach Jerusalem (*Schlatter*, a. a. O. S. 30). „Die Beraubung der jüdischen Gemeinden durch Flaccus geschah im Jahre 62“ (ebenda S. 395). Flaccus hatte nach Cicero die Geldausfuhr aus der von ihm verwalteten Provinz Asia verboten.

[134] Vgl. o. Kap. II, 8 und Anm. 140—42, und *B. Jacob* s. v. Antisemitismus, Encyclopaedia Judaica.

[135] Tiberius ächtete gleichzeitig den „ägyptischen und den jüdischen Aberglauben“ (*Tacitus*, Ann. II, 85: „Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis“). Vgl. *Piana*, 1927, S. 293.

[136] *Piana*, 1927, S. 346 .

[137] *Strack-Billerbeck* zu Röm 1, 7.

[138] Vgl. o. Kap. II, Anm. 147. Am stärksten hat sich das spezifisch Jüdische noch in den neben den Inschriften verwendeten Symbolen gehalten. Nur das Symbol des Kranzes, das in der Katakombe vom Monteverde aber wohl nur zweimal begegnet, scheint charakteristisch hellenistisch zu sein. Andere Symbole, wie die gekreuzten Fackeln, die geflügelte Sanduhr, Mohnzweig, Schmetterling usw. (vgl. die Zusammenstellung des Materials von dem bis ins 19. Jahrhundert benutzten jüdischen Friedhof am Palatin bei *Müller*, 1912, S. 67 f.), sind anscheinend wie im Christentum so auch im Judentum erst in neuerer Zeit heimisch geworden.

[139] *Deißmann* bei *Müller-Bees* zu Nr. 118. Die der LXX-Formulierung am nächsten stehende Inschrift findet sich in der Katakombe der Vigna Randanini. Sonst scheinen alle bekannten Fassungen auf Aquila hinzuweisen.

[140] Außer *Müller*, 1912, und *Müller-Bees*, a. a. O., vgl. zum folgenden *Piana*, 1927, S. 350 ff.

[141] Vernae sind Abkömmlinge von Sklaven, die im Hause ihrer Herren geboren waren. Sklaven und Libertinen, unter denen viele Fremdrassige, namentlich Griechen und Orientalen waren, bildeten die collegia domestica, die sich vielfach nach ihren Herren nannten. So bestanden die Synagogengemeinschaften der Augustaner, Agrippiner und Volumnier im wesentlichen aus jüdischen Freigelassenen dieser Familien. Der Einfluß der Sklaven und Libertinen bei ihren Herren war oft ein großer; durch sie sind die orientalischen Religionen vor allem in Rom propagiert worden, und auch das Judentum ist wohl auf diesem Wege in aristokratische Kreise eingedrungen. (*Piana*, 1927, S. 275 f., 352, 355).

[142] Nur 4 oder 5 Proselyten sind inschriftlich in Rom bezeugt. Viel größer als die Zahl der Proselyten war die der metuentes; einige Inschriften wurden an verschiedenen Stellen in Rom gefunden; im allgemeinen werden auch die metuentes auf den Grabinschriften kaum als solche bezeichnet worden sein und meist wurden sie von den jüdischen Friedhöfen ausgeschlossen (ebenda, S. 390 f.).

[143] Es sind bisher 6 altjüdische Friedhöfe in Rom bekannt. Daß man dort fast keine reicher ausgestatteten Gräber trifft, mag z. T. auch darin begründet sein, daß die vermögenden Juden sich gern in Palästina beerdigen ließen (ebenda S. 363, 365).

[144] *Josephus*, antiqu. XVIII, 3, 5. Mit der Unterschlagung der Spende der Fulvia erklärt *Josephus* die Vertreibung der Juden aus Rom durch Tiberius, vgl. die oben zitierte Tacitusstelle (Anm. 135).

[145] *Nikolaus Müller*, 1912, S. 40.

[146] Vgl. o. Anm. 125.

[147] *Piana*, 1927, S. 352 ff.

[148] Das Material bei *Nikolaus Müller*, 1912, S. 89 ff., 105 f.

[149] *Ehrenberg*, a. a. O. S. 35, 41 f.

[150] *Nik. Müller*, 1912, S. 100 ff.

[151] *Müller-Bees*, Nr. 77.

[152] Im 4. Jahrhundert war auch der Sklavenhandel in jüdischen Händen (*Piana*, 1927, S. 370). Da er in früherer Zeit fast phönizisches Monopol gewesen zu sein scheint, lassen sich wohl auch hier Zusammenhänge bzw. phönizische Uebertritte zum Judentum annehmen.

[153] *Nikolaus Müller*, 1912, S. 109; *Piana*, 1927, S. 355.

[154] *Müller*, 1912, S. 52; *Piana*, 1927, S. 369. *Martial*, etwa 44—104, stammt aus Spanien; vgl. auch Epigr. XII, 57 bei *Reinach*, a. a. O. S. 289, wo der jüdische Bettler neben dem Streichholzhändler genannt ist. Allerdings kann der allgemeine Ausdruck „transtiberinus ambulator" nicht mit Sicherheit von jüdischen Händlern verstanden werden. Vgl. auch *Juster*, a. a. O. II, S. 313, wo *Juster* zusammenfassend feststellt, daß auch in der Diaspora Ackerbau und Handwerk Beschäftigungen der Juden waren; daneben habe der Handel keine auffallende Bevorzugung erfahren. Es ist die Frage, ob nicht gerade durch die Uebertritte von „Syrern" zum Judentum sich das kaufmännische Element unter den Juden vermehrte.

[155] Von den in Rom inschriftlich bezeugten corporationes naviculariorum stammen acht aus Afrika, zwei aus Sardinien, eine aus Gallien und nur eine aus dem Osten. Sie alle könnten ursprünglich und im wesentlichen von phönizischen bzw. punischen Kaufleuten gebildet sein. Erst gegen Ende des 3. Jahrhunderts taucht die jüdische Schiffahrtsgesellschaft, die allerdings wohl nicht die erste gewesen ist (*Juster*, a. a. O. II, S. 264, Anm. 5) auf der ägyptischen Linie auf. Sie könnte unmittelbare Nachfolgerin einer nach unserer Vermutung vorauszusetzenden älteren phönizischen Gesellschaft in Alexandria gewesen sein. Vgl. *Piana*, 1927, S. 262 und 357 f.

[156] *Josephus*, Vita, 3, 16. Der jüdische Schauspieler war in der Lage, eine Audienz bei der Kaiserin zu vermitteln. Vgl. *Schürer*, a. a. O. I, S. 75.

[157] *Juster*, a. a. O. II, S. 239—41.

[158] Wir beschränken uns im folgenden Abschnitt auf eine Umschreibung der sich bietenden Einzelprobleme und beziehen uns dabei im allgemeinen auf die Darstellungen von *Feist* (s. o. Anm. 112) und von *Simon Dubnow*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. III und IV, 1926.

[159] Vgl. o. Abschn. 3.

[160] *Feist*, a. a. O. S. 97, 112 ff. Daß negerisches Blut schon sehr früh ins Judentum eingedrungen sein muß, scheint das Vorkommen negroider Typen im aschkenasischen Judentum zu beweisen. Vielleicht steht der phönizische Sklavenhandel in ursächlichem Zusammenhang damit.

[161] Vgl. o. Kap. II, Anm. 4.

[162] *Dubnow*, a. a. O. III, S. 539 ff.

[163] Die von *Benjamin von Tudela* überlieferten Zahlen teilt *Feist* mit. Charakteristisch sind die außerordentlich niedrigen Zahlen für die Gemeinden im jüdischen

Palästina; im ganzen fanden sich dort kaum 1000 jüdische Familien, a. a. O S. 31. Vgl. S. 45, 48, 74, 95, 140 (die Samaritaner). Vgl. auch *Paul Borchardt*, Die Reisewege von *Benjamin von Tudela und Petachja* aus Regensburg im 12. Jahrhundert, Jahrb. d. jüd.-literar. Ges., 1924, S. 134 ff., der auf Grund einer Untersuchung des Itinerars die wesentliche Echtheit der Ueberlieferung behauptet. Die persischen Judengemeinden kennt *Benjamin* nur vom Hörensagen. Schon in bezug auf *Susa* stimmen seine Angaben nicht zu denen des genaueren *Petachja.*

164 *Hermann Herbst*, Der Bericht des Franziskaners *Wilhelm von Rubruk* über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—55. Aus dem Lateinischen, 1925. *W. Heyd*, s. v. Mongolen, RE XIII, S. 350—54.

165 *Richard Wilhelm*, Die Juden in China, Der Morgen, II, 1926, S. 3—12. *Feist*, a. a. O. S. 51 ff., Das Evangel. Deutschland, II, 1925, Nr. 33, S. 262, berichtet von der Wiederauffindung der jüdischen Gemeinde in Kaifengfu aus der Han-Zeit durch den dänischen Forscher *Holm* und teilt mit, daß die Gemeinde jetzt dem Untergang entgegengehe.

166 *Feist*, a. a. O. S. 40 ff.

167 *Walter Baumgartner*, Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel? ZAT, NF III, 1926, S. 39.

168 *Dubnow*, a. a. O. IV, S. 95.

169 Vgl. Karte 19 bei *Hermann Guthe*, Bibelatlas, 1926.

170 Vgl. Abschn. 2 des III. Kap.

171 *Mommsen*, Römische Geschichte, V, S. 346.

172 Ebenda S. 407, Anm. 1.

173 Einen Teil der Legenden, die die israelitische Herkunft der Afghanen nachzuweisen suchen, hat der afghanische Geschichtsschreiber *Sultan Muhammed Khan Khalis* in seiner Geschichte der Durani zusammengestellt. Vgl. auch *Fr. Rosen*, Die Entstehung des afghanischen Staates unter Benutzung persischer Quellen, Preuß. Jahrb. 212, 1928, Mai, auch als SA.

174 Vgl. z. B. die oben Anm. 28, erwähnte Gründungslegende von Alexandria.

175 Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. befanden sich die babylonischen Juden unter parthischer Herrschaft, die sich gegenüber den römerfeindlichen Juden als duldsam erwies. Auch in der Zeit des neupersischen Reiches blieben die Verhältnisse im ganzen die gleichen; nur die Einfälle der Römer in das Zweistromland und die unmittelbare Nachbarschaft der römischen Grenze gestalteten die Lage der Juden schwieriger. *Dubnow*, a. a. O. III, S. 182 ff.

176 Während der Danite *Eldad* 4 von den verlorenen 10 Stämmen Israels in Aethiopien wohnen läßt, behauptet er, daß die übrigen 6 „in den menschenarmen Gegenden Mediens und Persiens, in Armenien, in dem Chasarenlande und in Arabien" wohnten oder als Nomaden umherzögen. *Dubnow*, a. a. O. III, S. 540.

177 Auch *Feist*, a. a. O. S. 42 ff., stellt wiederholt fest, daß bei den zentralasiatischen Juden der jüdische Typus nicht scharf ausgeprägt sei, wenn auch gelegentlich, wie bei den persischen Juden, charakteristische Unterschiede aufträten, die in diesem Fall anscheinend auf mongolische Einflüsse zurückzuführen seien. Mit dem Hinweis darauf, daß die sefardischen Juden in rassenverwandter (Semiten, Westphönizier), die aschkenasischen aber in rassenfremder Umgebung lebten, möchte *Feist*, a. a. O. S. 125, den Unterschied zwischen den beiden jüdischen Hauptgruppen erklären. Vgl. o. Anm. 117.

[178] *Feist*, a. a. O. S. 171 ff.

[179] In der Tiefe ist das östliche Judentum von den hellenistischen Einflüssen wohl kaum berührt worden; jedenfalls hat es sie, die ihm in der griechisch-parthischen Mischkultur entgegentraten, sehr bald auszuschalten vermocht. Das einzige, was von hellenistischen Kulturgütern dem mesopotamischen Judentum erhalten blieb, war die seleucidische Aera. *Dubnow*, a. a. O. III, S. 182 f.

[180] *H. G. Rawlinson*, Intercourse between India and the Western World, 2. Aufl., 1926. „Nach *Rawlinson* verdankt Indien den Semiten Schrift, Kalender und Maßsystem" (*Waldschmidt*, DLZ, NF IV, 1927, Sp. 2311). Auch griechische Einflüsse sind festzustellen, doch werden sie in der Guptazeit (seit 320 n. Chr.) wieder ausgeschaltet. Die Einflüsse der abendländischen Kultur in der mongolischen Sphäre verfolgt *von Le Coq*, Auf Hellas Spuren in Ostturkestan, 1926. Bedeutsame Beleuchtung erhält in diesem Zusammenhange das Problem der „Indischen Einflüsse auf evangelische Erzählungen" (*Van den Bergh van Eysinga*, 1909; *Richard Garbe*, Indien und das Christentum, 1914), das, wenn man die Analogie der sonstigen westlichen Einflüsse in Indien ansieht, in umgekehrtem Sinne: Christliche Einflüsse auf Indien, untersucht werden muß. Vgl. auch den Bericht von *Carl Clemen*, ZNT XVII, 1916, 128 ff., und von *Hans Windisch*, Harv. Theol. Rev. XV, 1922, S. 135, sowie *Hans Haas*, Das Scherflein der Witwe, und seine Entsprechung im Tripiṭaka, 1922.

[181] Vgl. I Kön 9, 26—28; 22, 48—50; II 14, 22; 16, 6. *Gustav Hölscher*, Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, Eucharisterion für *Hermann Gunkel* I, 1923, S. 172. Die Ophirfrage ist erschöpfend behandelt von *B. Moritz*, Arabien, 1923, S. 63 ff. (mir zu spät bekannt geworden).

[182] *Wallace B. Fleming*, The History of Tyre, 1915, S. 67.

[183] Ebenda. Der „Suezkanal" des Altertums war ursprünglich wohl eine Schöpfung des Mittleren Reiches. *Adolf Erman-Hermann Ranke*, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1923, S. 32 f. In der persischen Zeit ist der Kanal von Darius erneuert worden; vgl. *Herodot*, IV, 39, und die Inschrift des Darius aus Aegypten, die *Fr. Rosen*, Persien in Wort und Bild, 1925, S. 62 f., mitteilt.

[184] *Hjalmar Frisk*, Le périple de la mer Érythrée. Suivi d'une étude sur la tradition et la langue, 1927. Die Periplus-Reiseschriftstellerei setzt mit der von Nearchos, dem Admiral Alexanders d. Gr., versuchten Umschiffung Arabiens ein, von der sich Nachrichten bei *Arrian* erhalten haben. Der älteste indische Reiseroman stammt von *Megasthenes*, der als Gesandter um 300 v. Chr. nach Indien kam. Die erhaltenen Fragmente bei *C. Müller*, Fragmenta hist. Graec. II, S. 402. ff., 1846. Sicher semitischen Ursprungs sind die Reiseschilderungen in dem Roman des *Jambulos* wohl aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., und der Reisebericht des syrischen Großkaufmanns *Maes*, genannt *Titianus*, bei dem Vorläufer des *Ptolemäus*, dem Kartographen *Marinus* von Tyrus (um 100 n. Chr.).

[185] Auch *Dubnow*, a. a. O. III, S. 383 f., meint, daß „anscheinend in der Urheimat der Araber selbst von jeher jüdische Siedlungen" bestanden, „deren Entstehung auf Grund von noch immer sehr unergiebigen Denkmälern schwer zu enträtseln ist".

[186] *Dubnow*, a. a. O. III, S. 387 ff.; *Feist*, a. a. O. S. 73 f. Schon von Muhammed bekämpft, wurden die Juden durch seinen zweiten Nachfolger aus Nordarabien

vertrieben. *D. S. Margoliouth*, The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, 1924.

[187] Koran, Sure 85; dazu *Georg Rosen*, Mesnevi, eingeleitet von *Fr. Rosen*, 1913, S. 141 und 247 ff.

[188] *Dubnow*, a. a. O. III, S. 386; *Friedrich Rosen*, Friedrich Rückerts Amrilkais-Uebersetzung, ZDMG, NF III, 1924, S. 102—105.

[189] *Lidzbarski*, a. a. O. I, S. 228, dort weitere Hinweise.

[190] Die abessinischen Juden, Falascha, bezeichnen sich selbst als „Haus Israels". Sie kennen weder den Talmud noch die beiden jüngsten Feste der Juden, das Chanuka- und das Purimfest, was auf frühe Isolierung hinweisen könnte. Eine Göttin Sanbat bei ihnen ließe sich aus der analogen Erscheinung der Anath-Jahu von Elephantine erklären. *Feist*, a. a. O. S. 83 ff.; *Carl Rathjens*, Die Juden in Abessynien, 1921.

[191] Vgl. o. Anm. 184.

[192] Briefe des Hieronymus, Nr. 139 (an Dardanus), nach *Dubnow*, a. a. O. III, S. 251.

[193] *J. Dahlmann*, Die Thomaslegende, 1912. *Dahlmann* meint, daß der Seeverkehr nach Indien erst durch die Entdeckung des Südwestmonsuns durch Hippalos im 1. Jahrhundert n. Chr. möglich geworden sei (S. 24).

[194] *Edgar Hennecke*, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., 1924, S. 256 ff., 1. Tat.

[195] *Dahlmann*, a. a. O. S. 63.

[196] *Mommsen*, Römische Geschichte, V, S. 353.

[197] Ebenda, S. 352, Anm. 2. Vgl. *A. v. Gutschmid*, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rhein. Mus. XIX, 1864, S. 161 ff.

[198] *Fleming*, a. a. O. (Anm. 182), S. 67.

[199] Die folgenden geographischen Ausführungen nach *Albert Herrmann*, Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 nach Christi Geburt, 1922. Vgl. auch *Paul Schwarz*, Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, V, 1925.

[200] Zur Zeit des Kalifates waren die Juden die internationalen Kaufleute; diese Stellung werden sie bei ihrem Vordringen nach Osten mit den griechischen Heeren und den syrischen Handelskarawanen von vornherein eingenommen haben. *Dubnow*, a. a. O. III, S. 443. Vgl. dazu die Bemerkung von *Feist* über die ‚Radaniten' genannten jüdischen Kaufleute, a. a. O. S. 56, Anm. 2, und *Slouschz*, Hébræo-Phéniciens, 1909, S. 196—99.

[201] Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι Θεὸν ὕψιστον ebendaselbst, SAB, 1897, XIII. Die Inschriften aus den Städten Pantikapaeum, Gorgippia und Tanais stammen z. T. bereits aus den Jahren 41 und 80—81 n. Chr.

[202] *Bérard*, a. a. O. (s. o. Anm. 84) I, S. 95.

[203] *Feist*, a. a. O. S. 23 f.; *Dubnow*, a. a. O. IV, S. 246 ff. und S. 479 ff.

[204] Ebenda, S. 359, Anm. 1. Auch Osteuropa und Asien waren durch eine Straße, die z. T. die Wasserwege des Oxus, des Kaspischen und des Schwarzen Meeres benutzte, direkt verbunden und auch diese diente den jüdischen Kaufleuten (S. 252).

[205] *Feist*, a. a. O. S. 135.

[206] Vgl.: Auf rauhem Wege. Jugenderinnerungen eines deutschen Professors (*Mark Lidzbarski*), 1927, S. 84.

[207] Es kann uns hier nicht darauf ankommen, die Missionsgeschichte des mittelalterlichen Judentums als solche heranzuziehen. Nur insofern die Tatsachen noch für unser Problem des Verhältnisses von Juden und Phöniziern Bedeutung haben könnten, mußten sie erwähnt werden.

Anderweitige Erklärungsversuche.

[1] Der folgende Abschnitt ist, von wenigen formalen Aenderungen abgesehen, wörtlich aus dem *Rosenschen* Manuskript übernommen. Die Anmerkungen enthalten nur bibliographische Angaben.

[2] *Josephus*, antiqu. XII, 1 u. 3; XVI, 6.

[3] *F. C. Movers*, Die Phönizier, II, 1849—56, 2, S. 16.

[4] Bd. V, S. 222.

[5] A. a. O. II, 3, S. 6 f., 78 ff.

[6] 4. Aufl. Bd. III, 1909, S. 2 f.

[7] A. a. O. Bd. I, S. X und XI.

[8] Vgl. Kap. II, Anm. 12.

Nachwort.

[1] Bd. III, S. 3.

[2] Bd. III, S. 75.

[3] Bd. III, S. 164.

[4] 5. Ausgabe 1904, S. 207.

[5] Ebenda S. 239.

[6] 4. Auflage 1924, Bd. I, S. 13.

[7] „Wie hoch seine (des Judentums) Religion damals eingeschätzt wurde, lehren *die ungeheuren Erfolge der jüdischen Mission*, die sie auch ohne Berufsmissionare aller Orten durch mündliches Zeugnis und literarische Propaganda errang.“ Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums. ZAT, NF II, 1925, S. 9.

[8] Ursprung und Anfänge des Christentums. 2. Band: Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret. 1921, S. 353.

[9] Vgl. *Jean Juster* a. a. O. (Kapitel III, Anm. 83) I, S. 289.

[10] A. a. O. III, S. 155 ff. und 161.

[11] *Wilhelm Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3. Aufl. Hrsg. von *Hugo Greßmann* 1926, S. 76 f.

[12] A. a. O. S. 353 ff.

[13] Vgl. das Kapitel II Anm. 146 angeführte Werk.

[14] Christian Writers on Judaism, Harv. Theol. Rev. XIV, 1921, S. 221 ff. Vgl. *Baudissin*, ThLZ XLVIII, 1923, S. 241 ff.

[15] A. a. O. (Kapitel II Anm. 146) II, S. 201. Vgl. I, S. 16: „That Esra's lawbook turned Judaism into an arid ritualism and legalism is refuted by the whole literature of the following time“.

[16] Ebenda I, S. 324.

[17] *George La Piana*, a. a. O. (Kapitel III Anm. 120) S. 331.

[18] Vgl. die Kapitel II, Anm. 12 angegebene Literatur. Außerdem *Siegfried*, Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen. Jahrb. für prot. Theol. XVI, 1890, S. 435—453.

[19] Vgl. *Fr. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung. 1921. „Wir allein vertrauten dem Blut und ließen das Land." Zitiert nach ChrW XXXVII, 1923, S. 26.

Register.

Besprochene Bibelstellen.

Stichworte.

Forscher.

Werke von Friedrich Rosen

PERSISCH:

SHUMA FARSI HÄRF MIZÄNID? Neupersischer Sprachführer. 3., verbesserte Aufl. *Berlin, Ferd. Dümmler 1925. M. 5.—.*

ELEMENTA PERSICA. Persische Erzählungen mit kurzer Grammatik und Glossar von Georg Rosen, neubearbeitet von Friedrich Rosen. *Berlin, Vereinigung wissensch. Verleger 1915. M. 4.50.*

MODERN PERSIAN COLLOQUIAL GRAMMAR. *London, Luzac & Co. 1898 sh. 10,6.*

DIE SINNSPRÜCHE OMARS DES ZELTMACHERS. Verdeutschung in Versen der Rubaiyat-i Omar-i-Khayyam mit einem Anhang über Omars Zeit, Leben und Weltanschauung. 5. Aufl. *Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1922. M. 4.50.*

RUBA'IYAT-I' UMAR-I-KHAYYAM. Persische Ausgabe der Vierzeiler Omars des Zeltmachers mit Einleitung und Biographie in persischer Sprache. *Berlin, Kunst- und Buchdruckerei Kaviani 1925. M. 3.—.*

DAS MESNEVI von Dschelaleddin Rumi. Metrische Uebersetzung von Georg Rosen, neu herausgegeben mit einer Einleitung über die Mystik Rumis von Friedrich Rosen. *München, Georg Müller 1913. M. 6.—, Halbleder M. 12.—.*

DER RATGEBER für den Umgang mit Menschen und andere Dichtungen aus Saadis Rosengarten (Gulistan). Aus dem Persischen übertragen von Friedrich Rosen. *Berlin, G. Stilke 1912. M. 2.—, geb. M. 3.50.*

HARUT UND MARUT und andere Dichtungen aus dem Orient. (Uebertragen aus dem Persischen, Arabischen, Türkischen, Hindustani usw.) In persischem Einband. *Berlin, G. Stilke 1924. Geb. M. 5.—, Halbleder M. 10.—.*

THEATER. Drei persische Schwänke von Mirza Malkom Khan. Persischer Druck der *Kunst- und Buchdruckerei Kaviani. Berlin, 1922. M. 1.50.*

TUTI NAMEH (Das Papageienbuch). Uebersetzung aus dem Türkischen von Georg Rosen. Neuausgabe mit Biographie Georg Rosens von Friedrich Rosen. *Leipzig, Inselverlag.*

Werke von Friedrich Rosen

PERSIEN IN WORT UND BILD. Dritter Band der Folge: Die Welt in Wort und Bild. *Berlin SW, Franz Schneider Verlag 1926.*

HINDUSTANI UND URDU:

INDARSABHA DES AMANAT. Neuindisches Singspiel, Hindustani-Originaltext mit Uebersetzung und Erklärungen, Mitteilungen über das hindustanische Theater, Grammatik der Frauensprache usw. *Leipzig, Brockhaus 1892 (Otto Harrassowitz, Leipzig.) M. 5.—.*

LITERATURGESCHICHTE DES URDU. In: Handbuch der Literaturwissenschaft. Heft 7 und 8. *Potsdam, Athenaion Verlagsgesellschaft 1927.*

POLITISCHES:

DEUTSCHLANDS AUSWÄRTIGE POLITIK seit dem Vertrage von Versailles. Von Friedrich Rosen. In: Deutschlands Vergangenheit und Gegenwart. *Berlin, Deutscher Nationalverlag 1925. Halbleinen M. 55.—.*

*

Arbeiten von Georg Bertram

DIE LEIDENSGESCHICHTE JESU und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von R. Bultmann und H. Gunkel. NF. 15. *Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1922.*

DIE HIMMELFAHRT JESU VOM KREUZ AUS und der Glaube an seine Auferstehung. (Festgabe für Adolf Deißmann.) *Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1927. (Auch als Sonderabdruck.) M. 1.80.*

NEUES TESTAMENT UND HISTORISCHE METHODE. Bedeutung und Grenzen historischer Aufgaben in der neutestamentlichen Forschung. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 134.) *Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1928. M. 1.80, in der Subskription M. 1.50.*